

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १९ वे] सप्टेंबर १९६६ [अंक १२

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष एकोणिसावे | अंक बारावा

नवभारत

सप्टेंबर १९६६

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा-मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५

प्रा. रा. ग. जाधव

व्यस्ततावादी वाङ्मय आणि समीक्षा

व्यस्ततावादाच्या संदर्भात ललित साहित्याची निर्मिती व आकलन यांचे स्वरूप स्पष्ट करताना या वादाची विधायक बाजू लक्षात घेतली पाहिजे. व्यस्ततावाद हा अभावरूप [negative] नाही कारण व्यक्तीचे अस्तित्व तो मानतो. या अस्तित्वाला असण्याची प्रेरणा देतो. ज्या विचारसरणीत एवढी प्रेरकता आहे, तिला अभावरूप मानणे म्हणजे सत्याचा विपर्यास आहे.

तद्वतच हद्पारी, यांत्रिकता, बधिरता यांनी प्रभावित झालेली व्यस्ततावादी व्यक्ती निष्क्रीय असते. सौंदर्यदृष्टीला व सौंदर्यनिर्मितीला पारखी असते. अशी व्यक्ती जगते म्हणण्यापेक्षा शिळेप्रमाणे केवळ असते व कोणत्याही भावविचारकल्पनांच्या रामचरणांनी तिला चुकूनही जाग येत नाही असे समजणेही बरोबर नाही. जन्माची अटळता, देहाचे दास्य व घराची गुलामगिरी यांच्या सांगाती जगणारी व्यक्ती सगळया प्रकारच्या नि चारचौघांसारख्या अनुभवांची धनी ठरते. या प्रकारची अनुभवसन्मुखता हीदेखील अपरिहार्य असते. अनुभवांचे आगमन व्यक्तीला थोपविता येत नाही. सामूहिक संस्थांना कवडीची किंमत नाही असे मानत असतानाही व्यक्तिजीवन अशा संस्थांच्या संपर्काला टाळू शकत नाही. जगणाऱ्या कोणत्याही व्यक्तीला अनुभवांचा हा लोंढा अडविता येत नाही व मागेही रेटता येत नाही. ही अनुभवसंकुलता व्यक्तिजीवनाच्या मूलभूत दास्याचाच परिणाम आहे. म्हणून व्यस्ततावाद हा जीवनातील अनुभवांचा विद्रोहक नाही. त्या अनुभवांच्या अर्थाचा अर्थ व्यक्तिस्वातंत्र्याशी विद्रोही आहे अशी या वादाची भूमिका आहे. एका दृष्टीने व्यक्तीचा जीवनविषयक संपूर्ण अनुभव हा तिच्या दृष्टीने आत्मद्रोहच दिग्दर्शित करतो. व्यक्ती ही आमरण एका पराधीनतेच्या चक्रव्यूहात अडकलेली असते. मानवी जीवन हे अखेर व्यक्तीच्या स्वयंभू स्वातंत्र्याची कौरवसेना ठरते. म्हणून व्यक्ती व जीवनविषयक अनुभव यात एक कायमचा विरोधी ताण असतो.

या विरोधी ताणाला अनुभवधारी व्यक्ती अनुभवग्रहणाच्या शक्तींना मुकलेली नाही. हा ताण तिच्या परीने व्यक्त करणे हेही तिच्या अस्तित्वाचे एक अंग असते. म्हणून व्यस्ततावादी व्यक्तीला हद्पारी, यांत्रिकता, बधिरता या कल्पनांनी युक्त मानले, तरी या कल्पना अनुभवांच्या पार्थिव, प्रत्यक्ष, गोचर अंगाशिवाय रूपास येऊच शकत नाहीत. दररोज प्राप्त होणारे विभिन्न अनुभव व्यक्ती स्वतःपुरती अमूर्त करते व मग वरील कल्पनांच्या निर्मितीने ते अनुभव समजून घेते. प्रत्यक्षातील नाना कळांच्या अनुभवांचे 'abstraction' करूनच व्यस्त जीवनाचा बोध व्यक्तीला होतो. व्यक्तीची सत्ता बोधक्रियेवर असते. अनुभवनिर्मितीच्या उगमांवर नसते. व्यक्तीला अनुभवांची रहदारी व रूपे नियंत्रित करता येत नाहीत, पण त्यांचा अर्थ जीवनाच्या मूलभूत व्यस्त वस्तुस्थितीच्या आधारे समजावून घेता येतो.

या दृष्टीने पाहता व्यस्ततावादी व्यक्ती ही महारोग्यांसारखी संवेदनाशून्य, आकाशासारखी निर्लेप, दगडासारखी अचेतन व यंत्रासारखी मनबुद्धिहीन असते असे मानावयाचे कारण नाही. आणि याच पार्श्वभूमीवर व्यस्ततावादाची वाङ्मयीन विचारप्रणाली ध्यानात घ्यावी लागते.

व्यस्ततावादाच्या भूमिकेची वैशिष्ट्ये

ललित साहित्य व साहित्यकार यांचे जीवन ही एकरूप आहेत अशी व्यस्ततावादाची भूमिका आहे. अधिक काटेकोरपणाने बोलावयाचे तर ललित साहित्याची निर्मिती ही व्यक्तिजीवनातून होते. जीवनातील अनुभवांची व्यस्तता ज्या प्रक्रियेने व्यक्ती जीवनात प्रत्यक्षपणे आकलन करून घेते, तीच प्रक्रिया वाङ्मय झाली की ललित साहित्य अवतरते. म्हणून साहित्यानुकूल अनुभवांचे गुण आणि संख्या या दृष्टींनी कोणतेही नियंत्रण करण्यास व्यस्ततावाद तयार नसतो. जीवनातील व्यस्ततेचे प्रबोधन करणारा कोणताही अनुभव त्यास वर्ज्य नाही. खरे म्हणजे प्रत्यक्ष अनुभव व त्याचा

अर्थ या दोन गोष्टी सोयीसाठी वेगळ्या केल्या तरी मानवी मनःप्रक्रियेत त्या एकरूपच असतात. म्हणून व्यस्ततावादाला जीवनाची व्यस्तता न सुचविणारा अनुभव, अनुभव म्हणून मान्यच नसतो. साहित्यांतर्गत अनुभवक्षेत्राला एक खुले वातावरण व्यस्ततावाद उपलब्ध करून देतो.

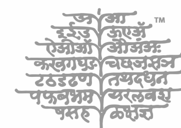
व्यस्ततावाद हा वाङ्मयातूनही व्यक्तिजीवनातील अंगभूत व्यस्तता उद्बोधित करीत असल्याने, श्लील-अश्लील, नैतिक–अनैतिक, पुरोगामी प्रतिगामी, आशावादी निराशावादी, राष्ट्रीय-अराष्ट्रीय या किंवा या प्रकारचे वाद समजू शकत नाही. अर्थात निर्माणही करीत नाही. व्यक्तिजीवनातील व्यस्ततेला हे वादही समजू शकत नाहीत व निर्माणही करू शकत नाहीत. या भिन्न भिन्न वादांशी समष्टिजीवन व संस्था विभिन्न संबंधांनी निगडित झालेली असतात. व्यस्ततावाद या दोहोंच्या बाबतीत कोणतेच उत्तरदायित्व वा पूर्वदायित्व स्वीकारत नाही. आणि या दोहोंनी व्यस्ततावादी वाङ्मयाची बरीवाईट पर्वा केली, तरी त्या वाङ्मयकाराला यांची पर्वा करण्याचे कारण नाही.

कलेसाठी कला की जीवनासाठी कला असल्या अर्थशून्य वादातही व्यस्ततावाद सहभागी होत नाही. एकाच संज्ञेचा (term) चक्राकार उपयोग करून यातील पूर्वपक्ष कोणताच विधायक (positive) विचार मांडत नाही व दोन्ही पक्षात जीवन आणि कला यांची मौलिक फारकत गृहीत धरलेली आहे. पूर्वपक्ष हा कलेच्या व्याख्येत व वर्णनात जीवनाला येऊ देत नाही व उत्तरपक्ष जीवनाच्या व्याख्येत व वर्णनात कलेचा अंतर्भाव करीत नाही. व्यस्ततावाद कला व जीवन यातील द्वैत कोणत्याच पातळीवर व अर्थाने मानत नाही. व्यक्तिजीवनाच्या अस्तित्वाचेच एक रूप म्हणजे कला अशी या वादाची दृष्टी आहे. व्यक्ती विविध रूपांनी व्यवहारात वावरते. बाप, भाऊ, बहीण, माता, नेता या किंवा यासारख्या तिच्या भिन्न रूपांचा व तिचा जो संबंध तोच कला व जीवन यातील संबंध, असे व्यस्ततावादी प्रतिपादन आहे. ही रूपे ही व्यक्तीसाठी आहेत हे म्हणणे अनावश्यक आहे व अर्थशून्यही आहे. तसेच व्यक्ती ही यापैकी एका रूपासाठी आहे हे म्हणणेही अनावश्यक अर्थशून्यतेचे निदर्शक आहे. कलारूपाने व्यक्तिजीवनाची व्यस्तता प्रकट होते. किंबहुना कला किंवा ललित वाङ्मय म्हणजे व्यक्तिजीवनाची व्यस्तता आविष्कृत करणारे व्यक्तिरूप असेच व्यस्ततावादाचे म्हणणे आहे.

व्यस्ततावाद व इतर वाद

व्यस्ततावादी वाङ्मयाचे व्यवच्छेदक स्वरूप अधिक स्पष्ट करण्याकरता व्यस्ततावादी वृत्तिविशेषाची सौंदर्यवादी (रोमँटिक), वास्तववादी (रिॲलिस्ट) आणि साक्षात्कारवादी (मिस्टिकल) या वाङ्मयीन समीक्षेतील प्रधान वृत्तिविशेषांशी तुलना करता येईल. सौंदर्यवादात गृहीत धरलेली सौंदर्याची आत्मिक काहीशी अप्राप्य व म्हणून अद्भुत आणि सत्यगर्भ मूल्यकल्पना [Truth is beauty] व्यस्ततावादाला अमान्य आहे. सौंदर्याचे पार्थिव अस्तित्वच व्यस्ततावाद कबूल करतो. पार्थिव सौंदर्याचे अस्तित्व व्यस्त व्यक्तिजीवनाच्या सहवासात आल्यावर त्या जीवनात निर्माण होणारी स्पंदने ही जन्माचा अपघात, देहाचे दास्य नि पारंपरिक संस्कृतीचे नाना संकेत आणि घराची तटबंदी यांच्याकडे किंवा यापैकी कोणाकडे तरी गतिमान होतात. आणि मग व्यक्तिजीवनाची मूळची एकाकिता व अर्थशून्यता अधिकच तीव्रोत्कट होतात. यातच सौंदर्यवस्तू जर मानवी असेल, (उदाहरणार्थ सुंदर स्त्री वा पुरुष वा बालक) तर तिच्या सौंदर्याची अनुभूती ही अंगभूतपणे एका व्यस्त जीवनाची घटक असल्याने तिच्यात (म्हणजे सौंदर्याच्या अनुभूतीत) शबलता येणे स्वाभाविक असते. व्यक्तिसौंदर्य मग व्यक्तिजीवनाचीच एक क्रूर विटंबनाच व प्रतारणा वाटू लागते. एका परतंत्र व व्यस्त अस्तित्वाच्या माथी जेव्हा सौंदर्याचा मुकुट असलेला दिसतो, तेव्हा त्या सौंदर्याचा विशुद्ध प्रत्यय घेणे केवळ अशक्य ठरते. एखाद्या लहरी सम्राटाने आपल्या गुलामाला लहरीखातर सजवावे, नटवावे तसे काहीसे व्यक्तिसौंदर्याचे स्वरूप वाटू लागते. सौंदर्य हे व्यक्तीला विमुक्त करते, प्रेरणा देते, आनंद देते. ही रोमँटिक दृष्टी म्हणूनच व्यस्ततावाद त्याज्य मानतो. व्यक्ती ही सौंदर्यप्राप्तीने स्वतःच्या अस्तित्वाला अधिकच व्यस्त व विरूप करते व व्यक्तीही सौंदर्यदृष्टीने व सौंदर्यदर्शनाने अस्तित्वातील व्यस्ततेची आणखी एक बाजू लक्षात घेते. व्यस्ततावादी मनोवृत्ती

अनुक्रमणिका





ही सौंदर्याचे अस्तित्व नाकारित नाही. सौंदर्यदृष्टीलाही ती पारखी नाही. पण तिचा सौंदर्याचा प्रत्यय व आविष्कार रोमँटिक मनोवृत्तीच्या प्रत्ययाविष्कारांहून मूलतः भिन्न आहे.

गताचा विव्हल शोक किंवा स्मृती, भविष्याचा उत्कट ध्यास व भास आणि वर्तमानाचा आवेशी निषेध व धिक्कार या रोमँटिक प्रवृत्तीच्या विशेषांशी व्यस्ततावादी प्रवृत्तीचा मुळीच संबंध नाही व म्हणून त्यांच्याशी साम्यविरोधही नाही. व्यक्तिजीवनाची व्यस्तता त्रिकालाबाधीत आहे, होती व बहुधा राहील. त्यामुळे कालभेदाच्या आधारे नव्याजुन्याचा अव्हेर नि अंगीकार करणे व्यस्ततावादी मनोवृत्तीत संभवतच नाही. कालतत्त्वाची अखंडता ही मानवी जीवनाची एक भयानक व सनातन पार्श्वभूमी आहे. या काळाला कुठेतरी अडविले, तर कदाचित मानवी जीवनाची इष्ट ती उभारणी करता येईल असे व्यस्ततावादाला वाटते. कालप्रवाहाला मनोमन थांबवून मानवी अस्तित्वाचा बोध करून घेण्याचा व्यस्ततावादी मनोवृत्ती अनेकदा चाळा करते. यातूनच तिच्या स्वतःच्या मिथ्सुही ती निर्माण करू शकते. ज्ञानेश्वरांच्या विश्व-घराची मिथ् किंवा केशवसुतांची स्वर्गंधरेची मिथ् ज्या दृष्टीने आपण समजावून घेतो, त्याच अर्थाने कालप्रवाहाला रोधून व्यस्ततावादी मनोवृत्तीने निर्माण केलेल्या मिथ्स् आपणास आकलन करता येतात. व्यस्ततावादाची 'आउटसायडर'ची एखादी मिथ् अशीच समजावून घ्यावी लागते. अर्थात मिथ्सची निर्मिती खंडित कालप्रवाहाच्या एकाच एका प्रक्रियेने होत नाही. तर व्यस्ततावादाचे अनेक विशेष ह्या निर्मितीला हातभार लावतात हे मुद्दाम लक्षात घेतले पाहिजे.

महत्त्वाचा विचार एवढाच की सौंदर्यवादाच्या 'मिथ्स'ची निर्मिती अखंड व अप्रतिहत काल-तत्त्वाच्या स्वीकारावर अधिष्ठित असते व म्हणून त्यांना काल-आज-उद्या यांच्या उपाधी असतात. पुष्कळदा या मिथ्स म्हणूनच आदर्शवादात [Idealism] परिणत होतात. व्यस्ततावादी मिथ्स् या कालोपाधींनी बाधित होत नाहीत व म्हणून त्या आदर्शवादाच्या आसपासही फिरकत नाहीत.

वाङ्मयातील वास्तववादी मनोवृत्ती ही खरी म्हणजे अतिशय संदिग्ध आहे, ज्याप्रमाणे सौंदर्यवादातील आत्मकेंद्रित प्रवृत्ती ही संदिग्ध आहे. सौंदर्यवादातील आत्मकेंद्र वस्तुतः व्यक्तिजीवनात नसते तर ते व्यक्तिबाह्य अशा प्रबल सौंदर्यस्थळी किंवा सामाजिक स्थळी असते. सौंदर्यवादी आत्मगतता म्हणूनच काहीशी प्रतिक्रियास्वरूप असते. प्रमाथी अशा व म्हणून न पेलणाऱ्या (unmanageable) सांस्कृतिक अवस्थेच्या अणि सौंदर्यपूर्ण अस्तित्वाच्या मध्यबिंदूवर काढलेल्या वर्तुळाच्या परिघावर कोठेतरी सौंदर्यवादी एकाकीपणा तिष्ठत असतो. उलट व्यस्ततावादी एकाकीपणा हा व्यक्तिजीवनाच्या मूलभूत अस्तित्वातच एकरूप असतो. म्हणूनच बाह्य संदर्भाच्या आधाराशिवाय व्यस्ततावादी एकाकीपणा रूपास येतो. त्या एकाकीपणाला सौंदर्याची वा सामाजिकतेची पार्श्वभूमी आवश्यक नसते. व्यक्ती ही निसर्गतःच एकाकी पडलेली असते. या एकाकीपणाचा प्रत्यय निर्वेधपणे घेण्यास अनेकदा सौंदर्याचा व समाजाचा अडथळाच होतो. या अडथळयांच्या शर्यतीतून मार्ग काढत व्यस्ततावादी मनोवृत्ती खऱ्या एकाकीपणाच्या आत्मस्थितीजवळ येण्याचा प्रयत्न करते. म्हणजे व्यस्ततावादी आत्मगतता ही स्वयंसिद्ध असते व तिचा अनुभव हा सौंदर्य नि समाज यांना दूर करून घ्यावा लागतो. या दृष्टीने सौंदर्यवादी एकाकीपणा व त्याचा आविष्कार ही व्यस्ततावादी एकाकीपणाच्या व त्याच्या आविष्कारापेक्षा वेगळी असतात हे लक्षात घेतले पाहिजे.

एकाकीपणापेक्षाही अधिक महत्त्वाची अशी वाङ्मयातील आत्मनिष्ठेची कल्पना अनेकदा सौंदर्य-वादाच्या खाती जमा करण्यात येते. आत्मनिष्ठा ही तत्त्वतः एकव्यक्तिपर मूल्यकल्पना असली, तरी प्रत्यक्षात तिचे हा हा म्हणता अनेकव्यक्तिपर मूल्यकल्पनेत रूपांतर होते असे दिसून येईल. तुकारामाची आत्म-निष्ठा ही नकळत सामूहिक वा सामाजिक आत्मनिष्ठेत [Collective self-consciousness] परिणत होते नि केशवसुतांची आत्मनिष्ठा समाजसुधारकांच्या आत्मनिष्ठेत रूपांतरित होते. म्हणून पहिला कवी लोकांचा कवी सहजपणे ठरू शकतो व दुसरा कवी क्रांतीचा उद्गाता ठरू शकतो. याचा तत्वतः अर्थ एवढाच की स्वतःच्या व्यक्तित्वाचे प्रामाणिक बाह्य प्रक्षेपण करण्यास व्यक्ती आपणास वाटते तितकी





स्वतंत्र नसते व स्वतःशी वाटते तितकी प्रामाणिकही नसते. अखेर व्यक्तीच्या माध्यमातून थोडे वक्र होऊनही जे अनुभव वाङ्मयात रूपास येतात ते प्रकटपणे वा प्रच्छन्नपणे व्यक्तिजीवनाच्या पारंपरिक कल्पनांनी प्रभावित झालेले असतात. सौंदर्यवादाने आत्मनिष्ठेचा कितीही टाहो फोडला, तरी त्यातून विशुद्ध व वास्तव व्यक्तिजीवनाचा आलेख निष्पन्न होत नाही. कारण व्यक्तीच्या अनुभवावर अतिशय सूक्ष्मपणे व्यक्तिबाह्य कल्पना व मूल्ये संस्कार करीतच असतात.

व्यस्ततावाद म्हणूनच हा धोका टाळण्यासाठी काहीशी ऐकांतिकता पत्करून आत्मनिष्ठेऐवजी आत्मद्रोहाचा पुरस्कार करतो. व्यक्तीला अनिवार्यपणे लाभणारे सारे जीवनानुभव हे तिच्या स्वयंभू स्वातंत्र्याचे विरोधक असल्याने ही विरोधता प्रकट करणे हाच खरा आत्मद्रोहाचा अर्थ आहे. किंबहुना आत्मनिष्ठेचाही खरा अर्थ हाच आहे. सोन्याच्या पिंजऱ्यात अडकलेल्या पोपटाला बेचव, निःसत्त्व व शत्रुवत् वाटणाऱ्या सोन्याच्या चाऱ्याप्रमाणे किंवा मोत्याच्या दाण्याप्रमाणे व्यस्ततावादी मनोवृत्तीला सारे जीवनानुभव बेचव, निःसत्त्व नि विषासारखे वाटतात. जन्माचा अपघात, देहाची गुलामगिरी, घराचे दास्य, नि मरणाची अर्थशून्यता यांच्या धाग्यांनी उलटसुलट विणलेले व्यक्तिजीवनाचे अस्तित्त्व हेच वाङ्मयाचे व जीवनाचे खरे वास्तव असेल तर येणाऱ्या समग्र अनुभवांचा विद्रोह अनुभवून व व्यक्त करूनच व्यक्तीला यथार्थपणे जगता येईल.

व्यस्ततावादाची आत्मद्रोहाची मूल्यकल्पना जेव्हा वाङ्मयात रूप घेते, तेव्हा त्या रूपसाधनाचे स्वातंत्र्य व्यक्तीला स्वभावतःच असते. आत्मद्रोहाची अनुभूती ही अत्यंत भावनाप्रधानतेने कोणी व्यक्त करील, कोणी विचारविलसिताने व्यक्त करील, तर अन्य कोणी अद्‌भुत कल्पनाशक्तीने तिचे रूप करील. रूपसाधनाचे अभिव्यक्तिस्वातंत्र्य व्यस्ततावादाला संमत आहे. आणि मनबुद्धीच्या किंवा तथाकथित प्रतिभेच्या सगळ्या शक्तीचा विनियोग करणे हेही व्यस्ततावादाला मान्य आहे. आविष्कारक्षमतेचे हे विशेष एका दृष्टीने सार्वत्रिक आहेत. भावनाप्राधान्य हा काही सौंदर्यवादाचा मक्ता नाही आणि विचारप्राधान्य हा बोधवादाचा मक्ता नाही. म्हणून रूपसाधनाच्या साधनांना वादविशिष्टता नसावी, व्यस्ततावाद असले कृत्रिम व अशक्यवत् वाटणारे आविष्कारशक्तीचे वादनिष्ठ वर्गीकरण करीत नाही. मानत नाही.

कोणत्याही रूपातील पार्थिव सौंदर्य स्वामित्वाच्या भूमिकेतून पाहिले की सौंदर्यवादी मनोवृत्तींचा थवा उड्डाण करू लागतो. उलट तेच सौंदर्य एका व्यस्त जीवनाच्या कोंदणात खिळलेले आहे हे जाणवून व्यस्ततावादी मनोवृत्ती अस्वस्थ होते. सौंदर्य हे एखाद्या तृषित कैद्याच्या तोंडासमोर एकदोन इंचावर पाण्याची धार धरावी तसे मानवी जीवनात झिरपत असते. आत्मगत असो वा परगत असो, मानवी जीवनातील सौंदर्य हे कायमचे व्यस्ततावद्ध असते. या दुहेरी सौंदर्याच्या आंतरकला व्यक्त करणे एवढेच व्यस्ततावादाचे कार्य आहे.

साहित्यातील वास्तववादी वृत्ती ही प्रामणिकपणाची व कष्टाळूपणाची द्योतक आहे. परंतु जे जसे आहे ते तसे रंगविताना ती व्यक्तिजीवनाच्या गाभ्याजवळ पोहोचू शकली नाही. जे आहे ते का असते व जसे आहे तसेच का असते या प्रश्नाची दखल वास्तववादी मनोवृत्तीने घेतली नाही. म्हणून तिने प्रेरित केलेले वाङ्मय हरिभाऊंच्या जीवनचित्रणाप्रमाणे पारंपरिक मूल्यांनी प्रभावित झाले व वरेरकरांच्या चित्रणाप्रमाणे अद्‌भुत ठरले. वास्तववादाने अपरिहार्यपणाने सामाजिकतेचा स्वीकार केला, व व्यक्तिजीवनाचे स्वरूप सामाजिक संदर्भात व्यक्त केले. वास्तववादाच्या निष्ठा या बाह्य वस्तूंच्या व व्यक्तींच्या निष्ठा ठरल्या. म्हणून व्यक्तीच्या खऱ्या समस्यांचे चित्रण या वृत्तीने कधीही केले नाही. व्यस्ततावादाला व्यक्तिबाह्य निष्ठा मान्य नाहीत. यमूचे दुःख शंकरमामंजीच्या अस्तित्वाशिवायही अस्तित्वात होते हे हरिभाऊंना समजले नाही कारण व्यक्तिजीवनाची मूलभूत व्यस्तताच त्यांना समजली नाही. आणि भूमिकन्या सीतेचे उद्धरण ही किती अर्थशून्य गोष्ट आहे हे वरेरकरांच्या ध्यानी आले नाही. सनातनी नि सुधारक यांच्या कात्रीत मराठीतील वास्तववाद व्यक्तिजीवनाच्या खऱ्या वास्तवाजवळ येऊच शकला नाही.

वास्तववादात साहस आहे पण मौलिक सत्यता नाही. कष्टाळूपणा आहे पण त्याला मोल येत नाही. मनोविश्लेषणाचा आधार आहे पण मनाचा नाही म्हणून वास्तववाद हा मनोवृत्तीच होऊ शकत नाही. तो वाद म्हणजे एक शैलीविशेष आहे याउलट व्यस्ततावाद ही एक स्वयंपूर्ण व सर्वसमावेशक वृत्ति आहे.

वाङ्मयातील साक्षात्कारवाद (mysticism) हा उघडपणे एका अगम्य व गूढ अस्तित्त्वाच्या व त्याच्या प्रेरकत्त्वाच्या अधिष्ठानावर उभा आहे. साक्षात्कारवाद हा संतकवींच्या जीवनाचा व वाङ्मयाचा स्थिर विशेष आहे आणि संत नसलेल्या कवींच्या व लेखकांच्या जीवनाचा व वाङ्मयाचा अस्थिर, प्रासंगिक नि अल्पकालीन विशेष आहे. त्याचप्रमाणे साक्षात्कारवादाने घडविलेले जीवनदर्शन कधी वास्तवाची सुसंगती दाखविणारे तर कधी त्याची विसंगती दाखविणारे म्हणून दुहेरी व दुटप्पी आहे. हे सारे खरे असूनही साक्षात्कारवाद व्यक्तिजीवनाची व्यस्तता मानत नाही आणि मांडली तरी स्वीकारित नाही. साक्षात्कारवादाची जीवनविषयक अभिज्ञता आध्यात्मिक स्वरूपाची व भाषेची असल्याने ती कोणत्यातरी पारंपरिक कल्पनांची दास आहे हेही उघड आहे. त्यामुळे व्यक्तीच्या अनुभवांची वास्तव समज साक्षात्कारवादात संभवतच नाही. कुरुक्षेत्रावर उभ्या राहिलेल्या अर्जुनाची समस्या 'मारण्याची' होती, मरण्याची नव्हती. परंतु कवीने–महाकवीने त्याला श्रीकृष्णमुखाने 'मरावे कसे?' यावरच दीर्घ प्रवचन ऐकविले. वास्तविक अर्थशून्य मृत्यूला अर्थवान करून व्यक्तीच्या जगण्याचे प्रश्न सुटत नाहीत. खरे म्हणजे हे प्रश्न न सुटणारेच प्रश्न आहेत. सामूहिक हत्या किंवा आत्महत्या यांनी व्यक्तिजीवनातील आंगिक व्यस्तता विशद होत नाही. मरणे किंवा मारणे या दोन्ही गोष्टी तितक्याच अर्थहीन आहेत या तात्पर्याची भगवद्‌गीता अर्जुनाला वस्तुतः हवी होती. विभूतियोगाच्या साक्षात्कारात या तात्पर्याचीच अखेर हत्या झाली.

साक्षात्कारवाद अपर अस्तित्वाच्या आधारे अनुभव घेतो व व्यक्त करतो. म्हणजे जे वास्तवात नाही, त्याच्या दृष्टीने जे वास्तवात आहे ते समजावून घेण्याचा यत्न करतो. व्यस्ततावादाची प्रक्रिया याच्या नेमकी विरुध्द आहे. व्यस्ततावाद व्यक्तीचे व्यस्त अस्तित्व आहे म्हणून ते अनुभवतो. आणि व्यक्तीचे सम व स्वतंत्र अस्तित्व नाही ते सूचित करण्याचा प्रयत्न करतो. शिवाय साक्षात्कारवादात पुष्कळदा गर्भित असलेला 'कर्मयोग', व्यस्ततावादाला मुळीच मान्य नाही. इतरांसाठी जगण्याला कोणत्याही व्यक्तीला खरेखुरे समर्थनीय साधनच नाही. एका पिंजऱ्यातील पक्षी दुसऱ्या पिंजऱ्यातील पक्ष्याच्या सेवेची वा उद्धाराची भाषा बोलू लागला तर ते जसे हास्यास्पद व अशक्य आहे, तशीच कर्मयोगाची स्थिती आहे. कर्मयोगाच्या अनुषंगाने साक्षात्कारवादात सामाजिकताही येते. आतल्या आवाजाचा हा फुग्याप्रमाणे फुगत जाणारा विस्तार मग व्यक्तिजीवनाचा द्रोह करू लागतो आणि मग एखादा साक्षात्कारी संत गोदावरीत शांतपणे उतरून जलसमाधी घेतो तर एखादा कर्मयोगी लेखक आत्महत्येचा स्वीकार करतो. मूलतः व्यक्तिविशिष्ट असलेला साक्षात्कारवाद याप्रकारे आत्मवंचना व परवंचना करून स्वतःचे व स्वेतरांचे दुःख वाढवितो.

व्यस्ततावाद या दुहेरी प्रतारणेपासून अलिप्त आहे. व्यस्ततावाद कर्मयोगाचे थोतांड मानीत नाही. विश्वाला घर मानून स्वतःच अनिकेत होत नाही. एका गुंतागुंतीच्या कोडयाजवळ निमूटपणे उभे राहून व्यक्तिजीवनाचा शोधबोध घेण्याचा त्याचा प्रयत्न असतो. व्यक्तिजीवनाचे केंद्र न सोडता त्याभोवतीच वास्तवाच्या नाना वर्तुळांचा चित्रविचित्र झालेला गोफ उलगडणे व्यस्ततावादाला मान्य आहे. आणि केंद्र बदलणारा साक्षात्कारवाद त्यापासून भिन्न आहे.

शिवाय साक्षात्कारवादाचे क्षेत्र फार लहान आहे. ते सार्वत्रिक नाही. व्यस्ततावाद हा सर्वस्पर्शी व सार्वत्रिक आहे. साक्षात्कारवाद साधित आहे. व्यस्ततावाद हा सिद्ध आहे. साक्षात्कारवादात काही अनुभवक्षेत्रे अंतर्भूतच होत नाहीत. व्याधिग्रस्ताचा दैहिक अनुभव साक्षात्कारवादाला अगम्य आहे. दैहिक अनुभवांचे आत्मिक व पुष्कळदा विरोधी रूपांतर करण्याची अवास्तव किमया साक्षात्कारवाद करू शकतो. असल्या चमत्कारांनी वास्तव अनुभवांची

अनुक्रमणिका





विकृती व विडंबन होते. या चमत्कारांना व्यस्ततावादात मज्जाव आहे. मुख्यतः साक्षात्कारवाद जीवनाचा नैसर्गिक क्रम व दिशा अनेकदा बदलतो, त्यामुळे जीवनविषयक अनुभवांचा संकोचही करतो. असली कुंपणे व बांध व्यस्ततावादात समाविष्ट होत नाहीत. एवंच मानवी अस्तित्वाचे मूल्यमापन करण्याचे नकळत केले जाणारे प्रयत्न साक्षात्कारवादात अंतर्भूत होतात आणि व्यस्ततावाद हा मानवी अस्तित्वाला मूल्यच नाही म्हणून मूल्यमापनाच्या वाटेला चुकूनही जात नाही.

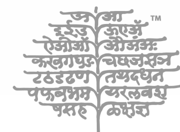
व्यस्ततावद्ध व्यक्ती ही त्या वाङ्मयाचे केंद्र आहे !

वरील विवेचनावरून ललित साहित्यात ठळकपणे जाणवणाऱ्या सौंदर्यवादी, वास्तववादी आणि साक्षात्कारवादी मनोवृत्तींहून व्यस्ततावादी मनोवृत्ति कशी वेगळी आहे याची काहीशी कल्पना येईल. अर्थात वाङ्मयनिर्मिति ही एक जटिल प्रक्रिया आहे व तिचे वर्णन स्थूल विचारसरणीनी होणार नाही हे खरेच आहे. पण व्यस्ततावादी वाङ्मयीन कल्पनांचे अल्पसे स्पष्टीकरण असल्या स्थूल विचारसरणींनी होईलसे वाटल्याने वरील विवेचनाचा प्रपंच केला आहे.

व्यस्ततावादी आशय हा व्यक्तीच्या व्यस्त अनुभवातून रूपास येतो. लेखकपरत्वे असे व्यस्त अनुभव गुण, संख्या, इयत्ता या दृष्टींनी विभिन्न असतात. जन्माचा अपघात व त्यामुळे विशिष्ट काळ, विशिष्ट स्थळ, विशिष्ट समाज, विशिष्ट घर व विशिष्ट व्यक्ती यांच्या संपर्कात अटळपणे अडकून पडलेली व्यक्ती, देह व दैहिक वासना व प्रेरणा यांनी गुलाम बनविलेली व्यक्ती, मृत्यूने अर्थशून्य केलेले अस्तित्व व अनेकांनी अधिकच व्यग्र बनलेले एकाकीपण या सर्वांचा बोध करणारे व्यक्तीचे समग्र अनुभव हा व्यस्ततावादाचा आशय आहे. याला ' व्यस्त ' म्हणायचे ते या अर्थाने की व्यक्तीला स्वतःचे स्वातंत्र्य सांगता आले तरी संपादन करता येत नाही. दावा करूनही जिंकता येत नाही. पटूनही प्राप्त होत नाही. ओढ लागूनही ओढून आणता येत नाही. वाटेल ती किंमत देऊनही पदरात पडत नाही. ऐकूनही ऐकविता येत नाही. आणि मरूनही मिळत नाही. मी स्वतंत्र आहे, असले पाहिजे हा विचार निर्माण होण्याइतपत जे व्यक्तिमन कुण्या चेटक्याने घडविले, त्यानेच हा विचार गळा दाबून मारून टाकण्याचाही कुटिल डाव टाकला. मनबुद्धीच्या ज्या बिंदूजवळ हा स्वतंत्रतेचा विचार जन्म घेतो, तो बिंदू कुण्या कुशल शस्त्रवैद्याने शल्यक्रियेने कापून टाकला, तर जीवनातील व्यस्तता व समता दोन्हीही हा हा म्हणता नष्ट होतील. एखाद्या प्राणांतिक कॅन्सरप्रमाणे हा स्वतंत्रतेचा विचार व्यक्तीला व्याधिग्रस्त करतो नि त्याचे जीवन मरणाच्या घटकेपर्यंत सडवीत राहतो. आंधळ्या व अर्थहीन अस्तित्वाशी एका डोळस व्यक्तीला जखडून कुठल्या तरी राक्षसी शक्तीने त्या व्यक्तीची व त्याच्या डोळसपणाची क्रूर विटंबना केलेली आहे. देहाच्या दास्याने व्यक्ती जन्मास येते, घरात येते, देहाच्याच दास्याने पुन्हा नवे घर निर्माण करते व देहाच्याच दास्याने मरणाधीन होते. दुःख अर्थातच मरणाचे नाही दास्याचे आहे. आणि दास्याची प्रखर जाणीव करून देणाऱ्या स्वातंत्र्यहीनतेचे आहे. आकाश कधीतरी निर्लेप होते पण व्यक्तिजीवन गुलामगिरीच्या विषारी वलयातून एकदाही मुक्त होत नाही. जी एक आहे, ती व्यक्ती स्वभावतःच एकाकी असते पण एकाकीपणाचा विशुद्ध प्रत्ययही या आसमंतातील गलबल्यातून व्यक्तीला येऊ शकत नाही.

या वास्तवतेमुळे व्यक्तीच्या सुखदुःखांना अर्थच नसतो पण परंपरा त्या अर्थाची लेबले व्यक्तीच्या अनुभवावर चिकटवू लागते. समाजही पुढे सरसावतो. व्यक्तीच्या जीवनाची उभारणी करण्यासाठी व्यर्थ अकांडतांडव करतो. यातून सुखालाही सुखकरपणा लाभत नाही, दुःखही दुःखरूप होत नाही. एका यांत्रिकतेच्या चक्रनेमिक्रमात व्यक्तीच्या सुखदुःखरूप अनुभवांचे अर्थशून्य ' सॉर्टिंग ' करण्यात येते.

व्यक्तीच्या नाना अनुभवांची मुळे वर वर्णन केलेल्या आशयाचे उद्बोधन करतात : हजारो वर्षांची महत्त्वाकांक्षी मानवी संस्कृती नि तिच्या पदरी पडलेली व्यक्तिजीवनाच्या दुर्दशेची फळे यांचा व्यस्त देखावा हाच व्यस्ततावादी वाङ्मयाचा खराखुरा आशय आहे. व्यस्ततावद्ध व्यक्ती हा त्या वाङ्मयाचे केंद्र आहे.




आणि या आशयाकडे ते वाङ्मय नाना वळणांनी जाऊन थांबते.

या आशयाचा बोध ज्या अनुभवातून व ज्या भाषेतून होतो त्यावर एकाएकी व आकस्मिकपणे परंपरेची झडप पडते. आणि मग व्यस्ततेचा अस्सल अनुभव हा सौंदर्यवादी, वास्तववादी वा साक्षात्कार-वादी किंवा यासारख्या अन्य मनोवृत्तींनी बाधित होण्याचा धोका निर्माण होतो. वाङ्मयीन परंपरेतील काही भ्रामक कल्पनांचा प्रभावही पडण्याची शक्यता असते. यासाठी लेखककवीला स्वानुभवांचे ग्रहण व आविष्करण एका विशिष्ट बधिरतेने, यांत्रिकतेने व हद्द-पारीच्या अलिप्ततेने करावी लागतात. शारीर, भाव-निक, बौद्धिक अनुभव या प्रक्रियांनी रूपास आणावे लागतात. यामुळे व्यस्त वास्तवाचे चित्रण शबल होत नाही.

काळकल्पनेचे दडपण झुगारण्याची वृत्ती

व्यस्त वास्तवाची अविकृत चित्रणे रूपास येण्यासाठी आणखी एका मार्गाने व्यस्ततावादी वाङ्मय जात असते. तो मार्ग म्हणजे कालाच्या प्रवाहीपणाचे बोधन स्थगित करणे ! कालाची भयानक जुलमी सत्ता व्यक्तिजीवना-तील अनुभवांना विनाकारण कालचे, आजचे व उद्याचे मानून खंडित करते. या अनुभवविग्रहामुळे व्यक्तीच्या व्यस्त अस्तित्वाला उगाचच भ्रामक अर्थ येऊ बघतो. व्यक्तीच्या अनुभवांचे अर्थशून्य वर्गीकरण व मूल्य-मापन होते. क्षणाचे सत्य व सनातन सत्य असले फसवे तत्त्वज्ञान निर्माण होते. क्षणभंगुरता नि अक्षरता याचा भ्रामक वाद माजून अनुभवांचे अवमूल्यन होते. कालचे व आजचे, आजचे व उद्याचे अशी शीर्षके देऊन अनुभवांचा अर्थसंकोच होतो. व्यक्तीला येणारे विविधकालीन व अल्पदीर्घकालीन अनुभव कालाच्या अखंडित्वामुळे श्रेष्ठकनिष्ठ, योग्यअयोग्य, खरेखोटे ठर-विण्याचा प्रयत्न केला जातो. कालाच्या प्रवाहीपणा-मुळेच कालच्या जगाचे व व्यक्तीचे अनुभव आजच्या जगावर व व्यक्तीवर फेकून तिला बरावाईट बोध कर-ण्यात येतो. कालाच्या सान्निध्यातच संस्कृती व समाज ही व त्यांची अर्थशून्य परंपरा जन्मास येतात. काल ही कल्पनाच अज्ञात असती, तर व्यक्तिजीवनाची किती-तरी दुःखे व प्रश्न कधीच मिटले असते.

कालकल्पनेने अप्रत्यक्षपणे व्यक्तिजीवनावर आण-लेले दडपण व्यस्ततावाद झुगारून देतो. व्यक्तीचा अनुभव त्याच्या आगमनसमयी व त्या आगमन समयाच्या संदर्भातच तो स्वीकारतो. व त्याच-प्रकारे व्यक्त करतो. अनुभवाच्या प्रत्यक्ष क्षणांना पूर्वोत्तर क्षणांची गुलामी करावयास न सांगता, व्यस्त-तावाद त्या अनुभवक्षणांना त्यांचे खरखुरे स्वातंत्र्य देतो. अनुभवक्षण पूर्वोत्तर काळाच्या कैचीत पकडले, की परंपरेचे नाना श्वान चोहोबाजूंनी धावत येऊन त्यांची शिकार केल्याशिवाय राहात नाहीत. साध्वी सीतेच्या परित्यागाचा क्षण रंगविताना वाल्मीकीने रामाचा अनुभव हा सीतेला पळविणाऱ्या रावणा-पेक्षाही अधिक राक्षसी होता हे दाखवायला हवे होते. यातच अनुभवक्षणांची खरीखुरी स्वतंत्रता व शुद्धता होती. पण या महाकवीने सांस्कृतिक परंपरेची काल, आज उद्याची कालकल्पना नकळत त्या अनुभवांवर लादली व रामाचा खराखुरा अनुभव कर्तव्यगंडाच्या आत-तायीपणाचा किंवा आदर्शाचा विकृत अर्थ दाखविणारा ठरला. राम गणेश गडकऱ्यांनी अनुभवक्षणांना विमुक्त करून आत्मनाश करून घेणारी सुधाकर ही व्यक्ती अस्सल रूपात रंगविली. पण त्याच्या काही अनुभव-क्षणांना कालकल्पनेच्या नादी लावून सिंधूचे एक कृत्रिम व अर्थशून्य पात्रच निर्माण केले. व्यक्तिजीवना-तील अनुभवक्षण त्यांच्या स्वतःच्या संदर्भात रंग-विताना जी निवड केली जाते, ती पुष्कळदा बरोबर असली तरी न निवडलेल्या क्षणांना कालकल्पनेने बद्ध करून अन्य पात्रनिर्मितीने व प्रसंगनिर्मितीने वाङ्मयात घुसडण्याचा प्रयत्न पुष्कळदा केला जातो. म्हणून विरोधी रंगांची उपपात्रे व उपकथानके अट्टाहासाने निर्माण करण्याचा एक संकेतच जणू वाङ्मयात निर्माण झाला आहे. यातूनच पारंपरिक कल्पनांचा व अनुभवांचाही प्रादुर्भाव वाङ्मयात होतो. व यातूनच भ्रामक सामा-जिक, नैतिक व इतर प्रश्नांची विनाकारण चर्चा सुरू होते. मला वाटते त्याप्रमाणे व्यक्तिजीवनातील अनुभव प्रत्यक्ष त्याच्या कालसंदर्भात न मांडण्याचाच हा परि-णाम आहे. जी पारंपरिक मूल्ये प्रकटपणे वा प्रच्छन्नपणे वाङ्मयातून सूचित होतात, त्यांचे कारण म्हणजे व्यक्ति-जीवनाचे अनुभव कालकल्पनेने विघटित केल्यामुळेच होय. म्हणूनच वर म्हटल्याप्रमाणे व्यस्ततावादी





कालचित्रण हे विमुक्त ठेवण्यावर भर असतो. त्यामुळे व्यक्तिजीवनातील अनुभवांचे वर्गीकरण, रूपांतर, स्थलांतर, मूल्यांकन व अवमूल्यन या सर्वांचे धोके टळतात आणि व्यस्त वास्तवाचा प्रत्यय निरपवादपणे येऊ शकतो.

कालाच्या सलगतेमुळे व्यक्तीचे अनुभवही सलग असावेत असाही एक बभ्रा आहे. कारण अनुभव हे कालच्युत होऊच शकत नाहीत व काल हा सलगता-विहीन नसतोच ! गंमत अशी की व्यक्तीचा अनुभव तिला गुलाम करणाऱ्या इतक्या प्रभावी शक्तींनी प्रभावित झालेला असतो की, त्या अनुभवाची सलगता कालदृष्ट्या इष्ट असली, तरी अर्थदृष्ट्या शक्य नसते. अनुभव त्यांच्या क्षणापुरतेच अर्थवान असतात. आणि या क्षणाला मागच्यापुढच्या क्षणांशी सलग करून अधिक अर्थ येत नाही. दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर व्यक्तीचे अनुभव कालदृष्ट्या सुसंगत हवेत असा आग्रह धरणे अधिक अर्थाच्या दृष्टीने अप्रयोजकपणाचे आहे. सुधाकराचे अनुभव 'एकच प्याल्या'त कालदृष्ट्या सुसंगत नाहीत. मर्ढेकरांच्या कवितेतील खंडित प्रतिमा कालदृष्ट्या विसंगत व विखुर-लेल्या क्षणांच्या निदर्शक आहेत. व्यक्तीचा अनुभव कालमुखाने येत असला, तरी त्याची अर्थवत्ता काल-मुखाने सिद्ध होत नाही. व वाङ्मयातील अनुभव तर ' अर्थवान ' असावे लागतात. म्हणून व्यस्ततावादी वाङ्मयात कालाची सलगता ही अनुभवचित्रणात आवश्यक मानली जात नाही.

कालकल्पनेच्या आधारेच मानवी प्रतिकृतीगतीचा कार्यकारणभाव जुळविला जातो. कारण हे पूर्वकालीन व कार्य हे उत्तरकालीन असे मानले जाते. कार्याचा व कारणाचा हा कालनिष्ठ संकेत व्यस्ततावाद मानत नाही: कारण मूलतः व्यक्तिजीवनाच्या अस्तित्वाला कोणतेच कार्यकारण नाही. आणि असले तरी त्यांचा कालनिष्ठ संकेत महत्त्वाचा नाही. वाङ्मयातील अनुभवदर्शनात व्यस्ततावादी लेखक कार्यकारणभावाचे हे कालिक नियम पाळत नाही. यामुळे अनुभवदर्शनात एक प्रकारची सोपी समता निर्माण होते व तीमुळे विशुद्ध व्यस्ततेची प्रचीती येण्यास अडथळा निर्माण होतो. उलट व्यक्तीचा अनुभव कार्यकारणभावाच्या कालिक विपर्ययाने अधिकच उठावदार व उत्कट, निमुळता व टोकदार, भेदक नि छेदक असा होण्याची शक्यता असेल, तर व्यस्ततावादी लेखक असा विपर्यय केल्या-शिवाय राहात नाही.

आपणास असेही दिसते की कालकल्पना ही तत्त्वतः मूल्यहीन असली, तरी प्रत्यक्षात तिचा उपयोग व अभिज्ञता एखाद्या मूल्यकल्पनेप्रमाणे केली जातात. ' जुने जाऊ द्या मरणालागुनी ' असे म्हणणारा कवी नकळत कालकल्पनेला मूल्यकल्पना मानत असतो. जीवनाचा व वाङ्मयाचा एक अक्षर भाग असतो व त्यातच जीवनाचे व वाङ्मयाचे साफल्य साठविलेले असते, या प्रकारच्या दाव्यातही कालकल्पना ही मूल्य-कल्पनेत परिणत झाल्याचे दिसते. अधिक सूक्ष्मपणे पाहिल्यास तर असे लक्षात येते, की तथाकथित मूल्य-विचार हा कालकल्पनेच्या आधारेच सिद्ध होतो किंवा केला जातो. कालदृष्टीने एखादी गोष्ट पुनःपुन्हा घड-णारी आहे किंवा कायम टिकणारी आहे, असे आश्वा-सन मिळताच ती गोष्ट महत्त्वाची व मौलिक आहे असे तात्पर्य काढले जाते. कालाचे शिक्कामोर्तब झाल्या-शिवाय म्हणूनच मूल्यांची सत्ता अस्तित्वातच येत नाही. अदृश्यपणे मानवी जीवनावर या प्रकारे काळकल्पना ही अधिराज्य चालविते. या वस्तुस्थितीमुळे व्यक्तीचे अनुभव हे अभावितपणे व्यापक कालसंदर्भात ओढले जातात. इतर व्यक्ती, इतर वस्तु, इतर कल्पना, इतर परंपरा यांच्या काल, आज, उद्याच्या पार्श्वभूमीवर व्यक्तीचा अनुभव नकळत पाहिला जातो, व मग व्यक्तीच्या खऱ्याखुऱ्या अनुभवांचा संदर्भ व अर्थ यांची विकृती होते. कालविषयक समग्र संकेतांवर हल्ला करण्याचे म्हणूनच व्यस्ततावादाचे ' इच्छित ' आहे. कालकल्पना ही या वादाच्या दृष्टीने मूल्यकल्पना तर नाहीच नाही, पण केवळ एक अर्थहीन व अमूर्त वस्तुस्थिती आहे. व्यक्तिजीवनाच्या आंगिक व्यस्ततेला अधिकच उठावदार करणारी ही आणखी एक वस्तु-स्थिती आहे. या वस्तुस्थितीशी सर्व उपलब्ध व समर्पक साधनांनी विद्रोह करणे हे या वादाचे व व्यस्ततावादी वाङ्मयाचे धोरण आहे. या म्हणून वाङ्मयाचा विषय होऊ पाहणारा व्यक्तीचा अनुभव त्या क्षणा-पुरता व क्षणाच्या संदर्भातच व्यक्त करणे व पारंपरिक

कल्पनांचा मार्ग बंद करणे हे व्यस्ततावादी वाङ्मयाच्या रूपसाधनाचे महत्त्वाचे स्वरूप आहे.

अवकाशक्षेत्राची बंधनेही स्वीकारीत नाही

व्यक्तीचा अनुभव कालाप्रमाणे स्थलानेही बद्ध असतो. व्यक्तिजीवनाच्या प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष अवकाशक्षेत्रात त्याच्या अनुभवांची रहदारी चाललेली असते. हे खरे आहे असे सांगूनही कालकल्पनेप्रमाणेच या अवकाशक्षेत्राची बंधने व मूल्ये व्यस्ततावाद स्वीकारीत नाही, कालकल्पनेप्रमाणेच अवकाशकल्पना हीदेखील अभावितपणे मूल्यकल्पनेत परिणत झाल्याचे दिसते. घरापासून राष्ट्रापर्यंत व अनेकदा अनेकराष्ट्रापर्यंत व्यक्तीचे अवकाशक्षेत्र व्यापक बनून विभिन्न मूल्यांचे दडपण तीवर आणत असते. राष्ट्रप्रेम ही एका दृष्टीने अवकाशक्षेत्राचीच मूल्यकल्पना आहे, व ती कालकल्पनेच्या आधारे युगानुयुगे पुष्ट होत आलेली आहे. धर्मसंस्थेने तर व्यक्तिजीवनाचे अवकाशक्षेत्र ठायीठायी विधिनिषेधांनी पिंजून ठेवलेले आहे. ठिकठिकाणी मंदिरे, मशिदी, चर्चेस, विहार उभारून व्यक्तिजीवनाचे क्षेत्र रोखून ठेवण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. व्यक्तीच्या दैहिक प्रवृत्तींची वाढ होत असताना, त्यांचा आविष्कार होताना आणि त्यांचा विलोप घडत असताना त्यांना विशिष्ट जागा नेमून दिलेल्या आहेत. परंपरेच्या कल्पना या खऱ्या अर्थाने स्थलकल्पनेच्या आधारेच रूपास आलेल्या आहेत. कालकल्पनेप्रमाणेच स्थलकल्पना पारंपरिक मूल्यांची मदतनीस आहे.

व्यस्ततावाद हा व्यक्तीच्या अनुभवदर्शनात स्थलकल्पनेचे संकेत धुडकावून लावतो. व्यक्तीचे प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष, सहज संपादित अनुभवांचे जे अवकाशक्षेत्र असते, त्याची अवदशा एखाद्या सार्वजनिक उद्यानासारखी केलेली आढळते: 'याला हात लावू नका,' 'हे कठड्याच्या पलिकडूनच पाहा,' 'येथे थांबू नका', 'तेथे बोलू नका,' 'येथे भेटू नका,' 'येथे घाण करू नका,' 'या वाटेने जा' व 'त्या वाटेनेच या' या किंवा यासारखे नाना प्रतिबंधक फलक व्यक्तीच्या अवकाशक्षेत्रात परंपरेने उभे केलेले असतात. आणि, 'मालक असुनी घरचा साचा। चोर म्हणती त्याला।' अशी व्यक्तीची दुर्दशा झालेली असते. यामुळे स्वानुभवांच्या क्षेत्रावरील व्यक्तीची सत्ताच संपुष्टात येते. आणि हा सत्तालोप इतक्या सूक्ष्म व अनेकदा अदृश्य रूपाने व्यक्तीचे स्वानुभव विकृत करीत असतो, की पुन्हा व्यस्ततावादाला स्थलकल्पनेशी संपूर्ण विद्रोह पत्करल्याशिवाय गत्यंतर नसते. स्थलकल्पनेतील सारे अभिप्राय विपर्यस्त करणे हेच खरे स्वानुभवांच्या खऱ्या सदनी पोहोचण्याचे विश्वासार्ह साधन ठरते. व्यस्ततावाद हे साधन निःशंकपणे स्वीकारतो. कालैक्याच्या मिथ्प्रमाणेच स्थलैक्याची मिथ् व्यस्ततावाद मानत नाही. यामुळे अधिक पावसाळे पाहिल्याच्या जोरावर बळजोरी करणारी संस्कृती आणि अधिक क्षेत्रावर पसरल्याच्या बळावर शिरजोरी करणारा समाज या दोहोंच्या दास्यातून व्यक्तीच्या अनुभवांची इष्ट ती मुक्तता सिद्ध होऊ शकते.

भाषामाध्यमाचा उपयोगही व्यस्त प्रकारेच करण्याची वृत्ती

व्यक्तिजीवनाच्या व्यस्ततेचा आविष्कार करताना होणारा भाषामाध्यमाचा उपयोगही व्यस्ततावादी लेखककवी आशयानुरूप व्यस्त प्रकारेच करीत असतात. प्रचलित भाषा ही संस्कृतीची फार मौलिक संपादणी आहे व एका दृष्टीने परंपरेची ती बटीकही आहे. एखाद्या अनाथ पोरक्या अर्भकाला जन्मापासून कुण्या सधन कुटुंबाने जगवावे, वाढवावे, मोठे करावे आणि मग उपकाराच्या परतफेडीत त्याला मरेपर्यंत राबवून घ्यावे तशी काहीशी भाषेची समाजात कुस्थिती आहे. या भाषेच्या अंगोपांगात समाजाच्या कल्पनांचे रक्त वाहत आहे. 'फट्' म्हणता ब्रह्महत्या व्हावी व 'राम' म्हणताच मुक्ती मिळावी, येथवर शब्दाशब्दांवर समाजकल्पनांची हुकुमत आहे. परान्नावर पोसलेल्या अभागी माणसाला स्वतःचा व स्वत्वाचा संपूर्ण विसर पडावा, तशी भाषा स्वतःला व स्वत्वाला कधीच पारखी होऊन बसली आहे.

याची काही गमके उघडपणे दिसतात : आमच्या संस्कृतीने अध्यात्मात हजारो वर्षे डोके खुपसले व म्हणून अध्यात्मातही एका विशिष्ट विचाराचेच वाहन करणारी भाषा मोठ्या प्रमाणावर संपादन केली. पंचभौतिक सृष्टीचे वास्तव व इंद्रियगम्य रूप किंवा रूपे आणि देहाचे रूप किंवा रूपे यांच्या चित्रविचित्र प्रत्ययांना व्यक्त करणारी भाषा आमच्या समाजात





निर्माणच झाली नाही. रामायण, महाभारत आणि भागवत यातील लौकिकाभिमुख जीवनचित्रणातही भाषेचा उपयोग हा आध्यात्मिक परिभाषेच्या सावटाखालीच करण्यात आला. एवढ्या प्रदीर्घ काळात एवढ्या प्रचंड स्वरूपात लौकिक, पार्थिव, दैहिक जीवनाची अवाढव्य उलाढाल या देशात झाली, पण आमची भाषा अध्यात्माच्या कुंपणाबाहेर येऊच शकली नाही. जणू या आत्ममग्न संस्कृतीने भाषेला कायमचे दासीपणच दिले; मग भाषेचे स्वत्व व स्वतःपण हरपली असल्यास नवल नाही. संत नामदेवाची भाषा त्याच्या दासीचीही भाषा ठरली. तशीच संस्कृतीची एकांगी अध्यात्मपरिभाषा ही तिची बटीक ठरली. एखाद्या संत एकनाथांनी तर केवळ या बटकीच्या जीवावर कृष्ण-रुक्मिणीचा लौकिक विवाहप्रसंग अध्यात्माने माखून टाकला. आणि संत ज्ञानेश्वरांनी आणि महानुभाव पंडितकवींनी आपली कलात्म भाषाभिज्ञा अध्यात्माच्या पायरीवर तिष्ठत ठेवली. आमच्या परंपरेने आम्हाला इहलोकाची भाषाच लाभू दिली नाही. आमच्या लौकिक जिण्याला मुके केले. देहाच्या अनंत सुख-दुःखांना शब्दच नाहीत. आणि व्यक्तीचा सतत कोंडमारा करणाऱ्या या सांस्कृतिक परंपरेने व्यक्तिजीवनाच्या आविष्काराला उद्गारच लाभू दिले नाहीत.

प्रत्यक्षाकडे, मूर्ताकडे, गोचराकडे पाठ वळवून एका भ्रामक अप्रत्यक्षाच्या, अमूर्तांच्या व अगोचराच्या मागे धापा टाकत जाणाऱ्या संस्कृतीने जी भाषा संपादन केली. ती म्हणूनच अत्यंत अपुरी आहे एवढेच नव्हे तर या पारंपरिक भाषेने लौकिकाच्या प्रांती शिरून जे घातक संकेत निर्माण केले आहेत, तेही असंख्य आहेत. देवांची भाषा व दैत्यांची भाषा, पंडितांची भाषा व अडाण्याची भाषा, पुरुषांची भाषा व स्त्रियांची भाषा, पुस्तकांची भाषा व तोंडांची भाषा, शिष्टांची भाषा व अशिष्टांची भाषा या नाना भाषाभेदांनी व्यक्तीचा आविष्कारच संस्कृतीने कुंठित केला. कुण्या तुकारामावर अध्यात्माची परिभाषा वापरली म्हणून आत्मलेखन नदीत बुडविण्याची सक्ती केली, आणि कुण्या मर्ढेकरांनी देहांची भाषा वापरली म्हणून त्यावर खटला केला. पारंपरिक भाषेला अध्यात्माने गुलाम बनवून एकतर तिचा सर्वांगीण विकास थोपवून ठेवला आणि वरती शिरजोरी करून ही त्रुटित एकांगी आणि अर्धवट भाषाच सगळ्या प्रकारच्या अनुभवांचा आविष्कार करण्यास समर्थ आहे असा दावाही केला. आपल्या मोलकरणीला जगातील यच्चयावत कामे सहज करता येतात असा दावा एखाद्या अहंमन्य धनिकाने करावा, तसाच प्रकार भाषेच्या बाबतीत संस्कृतीने केला व करीत आहे.

ही पारंपरिक भाषा व्यस्ततावादाला पुरेशी वाटत नाही. तिचा 'सब कुछ' व्यक्त करण्याचा दावा व नियम व्यस्ततावादाला अजिबात मान्य नाहीत. मुख्यतः वाङ्मयाचा जो केन्द्रीभूत आशय आहे ती व्यस्ततावद्ध व्यक्ती प्रचलित भाषाव्यवहाराला अपरिचित आहे. व्यक्तिजीवन हे एका अर्थशून्य अस्तित्वाला निर्वृगपणे बांधलेले आहे आणि त्या बंधनातून सुटावे असे वाटत असूनही त्याची सुटका होणार नाही हे प्रबोधन होण्यासाठी व करण्यासाठी स्वाभाविकपणेच भाषा वेगळी होणार ! जन्माची अनिवार्यता, देहाचे सर्वंकष दास्य, घराची गुलामगिरी व मरणाची अर्थशून्यता यांच्या फलकावर रूपास येणारे व्यक्तीचे अनुभव स्वतःची अभिव्यक्ती शोधणारच ! अलौकिकाच्या अनुभवासाठी लौकिकाची जाणीव राबविली की लौकिकाची खरी अभिव्यक्ती सुप्तच राहणार हे पारंपरिक भाषापद्धतीने सिद्धच केलेले आहे. लौकिकाचा, पार्थिवतेचा, प्रत्यक्षाचा अनुभव त्याच्या स्वतःच्या संदर्भात आकलन केला नाही तर लौकिकाच्या खऱ्या उद्गारांना तोंडच फुटणार नाही. 'ब्रह्मानंदी लागली टाळी । कोण देहाते सांभाळी ?' असा देह-उदास कैफ ज्या संस्कृतीला चढला, तिला देहाच्या अनंत व्यथांची, व्याधींची, व आनंदाची भाषा सांभाळता आली नसेल तर आश्चर्य नाही. वाङ्मय हे अखेरपक्षी शब्दांसाठी जगते व शब्दांवरही जगते. पण अध्यात्माच्या छावणीत शिरलेले आमचे वाङ्मय एका लष्करी शिस्तीत जणू एकारले व केवळ आत्म्याची अमूर्त भाषा बोलले. व्यक्तीचे डोळे बोलतात, कान कुजबूज करतात, स्पर्श गोडगुंजन करतात, नाक सुगंध सांगतात, आणि रसना रसाळ वचने सांगते हे त्या भाषेला समजलेच नाही. संवेदनांची भाषा म्हणजे काय हे त्या आत्मिक भाषेला कसे समजणार ? माणसा-माणसांच्या सरळ नि वक्र, सुलट नि उलट, दुहेरी नि





दुटप्पी, दीन आणि दांभिक, सत्य नि असत्य, सुसंगत नि विसंगत, जवान आणि जराजर्जर, सोप्या नि क्लिष्ट संबंधांचे व त्यांच्या गुंतागुंतीचे केवढे तरी वास्तव शब्दाविना हजारो वर्षे तिष्ठत राहिले ! — ही भाषिक कोंडी व्यस्ततावादाला फोडावी लागते, नव्हे ते अटळच आहे.

म्हणून वाङ्मयाच्या अभिव्यक्तीसंबंधी कोणतेही सामाजिक व नैतिक प्रश्न व्यस्ततावाद कबूल करीत नाही. अश्लील, अनैतिक भाषा याचा अर्थच व्यस्ततावादाला समजत नाही. देहव्यापारांची भाषा असते व ती वापरायला हरकत नसते हे उघडपणे खरे आहे व समर्थनीयही आहे. भाषेला स्वयंभू मूल्य नाही. भाषा ही स्वतःच्या संदर्भात मूल्यहीन आहे. भाषेच्या आशयातून तिची मूल्ये व्यक्त होतात व खरे म्हणजे ती त्या आशयाचीच मूल्ये असतात. व्यस्ततावादाचा वाङ्मयीन आशय हा व्यस्ततावद्ध व्यक्तिजीवनाचे अनुभव असा असल्याने त्यात सामाजिक मूल्यांना स्थानच नाही. व्यस्ततावादाची आशयमूल्ये ही एका मूल्यशून्य अस्तित्वाचीच वाचक आहेत. म्हणून भाषाप्रयोगाबद्दल कोणत्याही प्रचलित मूल्यकल्पना व भेदादी संकेत व्यस्ततावाद झुगारून देतो.

भाषा ही लौकिकातून व लौकिकासाठी संपादित झालेली एक साधनवस्तू आहे हे खरे असले, तरी या लौकिकाचा अर्थच संकुचित केला की तिचा विकास सीमित होतो. साक्षात्कारवादाचा प्रसिद्ध भाषिक ' क्रिसिस् ' या दृष्टीने लक्षात घेता येतो : तथाकथित पारमार्थिक अनुभव या लौकिकाच्या भाषासाधनाने व्यक्त करताना, ' आपुले मरण पाहिले म्यां डोळां । ' असली चमत्कृती साक्षात्कारवादाला स्वीकारावी लागली. ' मुंगी उडाली आकाशी । तिने गिळिले सूर्यासी ' अशी अवास्तव वाटणारी वचनेही रूपास आली. प्रत्येक शब्द एका सर्वमान्य संकेताच्या आधारे सिद्ध होतो हे जर खरे असेल, तर ' मुंगी ' शब्दातील सर्वमान्य संकेत, सूर्य शब्दातील सर्वमान्य संकेताशी वस्तुतः तुल्यबल नाही. निदान पहिल्याने दुसऱ्याला गिळण्याइतकी तरी शक्यता नाही. हे पटूनही साक्षात्कारवादी गूढ परिभाषा आपण समजू शकतो. कारण शाब्दिक संकेतामागील उभे असलेले आशयाचे मिनार आपणास दिसू शकतात.

व्यस्ततावादाला त्याच्या भाषिक उपयोजनेबद्दल एवढेच सहकार्य वाचकांकडून अपेक्षित आहे : सगळा जीवनानुभव हा व्यक्तीच्या बाबतीत विद्रोही आहे या आशयाच्या अधिष्ठानावर व्यस्ततावादी अभिव्यक्ती रूपास येते व म्हणून वरवर संकेतभंग करणारे शब्द व शब्दयोजना, निदान समजून घेणे अवघड नसते व इष्ट असते. ' सागराचा भंगी ' या शब्दप्रयोगाने दचकून घाबरून कवीवर उडाणटप्पू पावित्र्यविडंबनाचा आरोप करणे जर योग्य मानले तर ' मुंगीने सूर्याला गिळले ' असे लिहिणारा कवीही त्याच आरोपाला पात्र मानावा लागेल. परंतु प्रत्यक्षात अशी न्याय्य दृष्टी ठेवणारा टीकाकार विरळाच ! गंगेला गटार म्हणताना कवी स्वतःच्या व्यस्ततेच्या अभिज्ञतेचीच वाच्यता करीत असतो. आणि लैंगिक भावना व देहव्यापार रंगविणारा लेखक व्यक्तीच्या परतंत्र अस्तित्वाचेच नामरूप करीत असतो. शब्द नि शब्दप्रयोग याना पारंपरिक मूल्यकल्पनेपासून दूर करणे हा उडाणटप्पू पावित्र्यविडंबनाचा प्रकार नसून एका गंभीर व्यक्तित्वाचा व्यस्त स्वानुभव आहे व तो शब्दांची विकृति करणाऱ्या साक्षात्काराच्या अनुभवाइतकाच खरा व अस्सल आहे असेच मानावे लागेल. निदान व्यस्ततावाद तरी असेच मानतो यात शंका नाही.

भाषेतील प्रचलित शब्द मानवी शरीर व निसर्ग, एक मानवी शरीर व दोन किंवा अधिक मानवी शरीरे, यांच्या प्रत्यक्ष क्रियाप्रतिक्रियातूनच वस्तुतः निर्माण झाले आहेत. या प्रत्येक शब्दामागे शारीर अंगाची कुठलीतरी हालचाल व तिच्या पुढ्यातील अन्य पदार्थाची कोणतीतरी अवस्था गर्भित आहे: ' आकाश ' हा शब्द एक प्रचंड आधिभौतिक विस्ताराच्या समोर उभ्या राहिलेल्या व तोंड ' आ ' वासून त्या विस्ताराला नाम देणाऱ्या पहिल्या मानवी शरीराच्या द्वंद्वातून निर्माण झाला आहे. म्हणून या शब्दाला एका गोचर व्यापाराचा आधार आहे. जणू या शब्दाला जन्म घेताना त्या गोचर व्यापाराची ' नाळ ' लगटलेली असते. आणि मग ती नाळ कापून टाकून तो शब्द संस्कृतीच्या घरात वाढू लागतो.

व्यस्ततावाद त्या कापलेल्या नाळाचे स्वरूप लक्षात घेऊन शब्दांचा वापर करतो. म्हणून ' उत्साह, उत्कंठा,

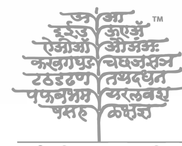
आकांक्षा ' हे शब्द कोणी वा का निर्माण केले असा सवाल एखादा ' कोसला 'कार करू शकतो. पार्थिव अस्तित्वाच्या क्रियाप्रतिक्रियातून निर्माण झालेले अनंत शब्द ज्या हालचालींचे, ज्या मनोविकारांचे मूलतः निदर्शक आहेत, त्या हालचाली व मनोविकार व्यस्ततेच्या संदर्भात समजावून घेताना नाना प्रश्न व्यस्ततावादी लेखकाला जाणवतात. या जाणीवा व्यक्त करणे हेही व्यस्ततावादी भाषिक दृष्टिकोनाचे अंग आहे. म्हणून प्रचलित भाषा व शब्द यातून त्यांच्या मूळच्या पार्थिव पार्श्वभूमीवर व्यस्ततेचा होणारा बोध अभिव्यक्त करण्याचा व्यस्ततावादी लेखकाचा प्रयत्न असतो. आपल्या अनुभवांशी इमान राखण्यास हजारो वर्षांपूर्वी निर्माण झालेले व अतिशय वेगळ्या विकारविचारांच्या गर्भातून जन्मलेले हे शब्द म्हणजे व्यक्तिजीवनाच्या व्यस्ततेचा आणखी एक घटकच आहे. म्हणून भाषा ही व्यस्ततावादाची केवळ अभिव्यक्तिविशेष नसून आशयविशेषही आहे एवढे लक्षात ठेवले पाहिजे. पूर्वी एक काळ असा होता की शब्द व भाषा यांचा आशय म्हणून वाङ्मयातही उपयोग करण्यात आला. अलंकारशास्त्रात या प्रकारच्या उपयोगाचे नियमही सुसूत्र करण्यात आले. परंतु शब्दांचा या जातीचा उपयोग चित्रकाव्य म्हणून किंवा धीट पाठ-काव्य म्हणून कनिष्ठ लेखण्यात आला. मला वाटते, शब्दाच्या अगदी उगमस्थानाकडे न जाता पूर्वकालीनांनी त्यांच्या बाह्य विशेषांपुरताच आपला उपयोग मर्यादित केला. शब्दांचे जन्मकालीन संकेत व त्यातून सूचित होणारा जीवनविषयक दृष्टिकोन यांची अभिज्ञता या पूर्वकालीन भाषावापरात नाही. त्यामुळे व्यस्ततावादाचा शाब्दिक विनियोग हा वेगळा ठरतो. ' एकः शब्दः सम्यक् ज्ञातः सम्यक् प्रयुक्तश्च स्वर्गे लोके कामधुक् भवति । ' अशी पारंपरिक शब्ददृष्टी असल्याने शब्दाचे सम्यक ज्ञान व सम्यक् प्रयोग पारमार्थिक प्रयोजनाने प्रभावित झाली. शब्दाचे सम्यक् ज्ञान व सम्यक् प्रयोग करता आल्यास व्यक्तिजीवनाचे व्यस्त रहस्य उपलब्ध होईल, व्हावे अशी व्यस्ततावादाची भूमिका आहे. व या भूमिकेतूनच वाङ्मयाच्या भाषिक माध्यमाचा स्वीकार हा वाद करतो.

जीवनातील व्यस्ततेची प्रचीति जीवनाच्या समतेचे संस्कार युगानुयुगे ज्या शब्दावर झाले आहेत त्या शब्दातून अनेकदा अनुभवणे व अभिव्यक्त करणे कठीण होते. अशावेळी भाषाद्रोह करणे व्यस्ततावादाला अपरिहार्य वाटते व समर्पकही वाटते. विशेषतः व्यक्तीचा एकाकीपणा मूलभूत आहे व या एकाकीपणाला खरोखरच शब्द नाहीत. या विदारक एकलेपणाला शब्दरूप देताना प्रचलित भाषा पुरेशी पडत नाही. मग प्रचलित भाषा व तिचे संकेत उलटेपालटे करून एकाकीपणाचे रूप करणे भाग पडते. बधिरता, यांत्रिकता, हद्दपारी यांच्या कल्पनांनी प्रभावित झालेले व्यक्तीचे अस्तित्व हेही प्रचलित भाषेच्या कक्षेत अनेकदा गवसत नाही. त्यामुळे या प्रकारचे अस्तित्व उभे करण्यास भाषेला उलटेपालटे करावे लागते. आशयाच्या संदर्भात ही भाषेची मोडतोड न्याय्य असल्याने व्यस्ततावादी भाषाविद्रोह सांकेतिक पद्धतीने समजावून घेणे चुकीचेच ठरते. व म्हणून त्याविरुद्ध अर्थशून्य वाद घालणे अज्ञानाचे व अप्रयोजकपणाचे आहे.

व्यस्ततावादी मनोवृत्ती चिरंतन मनोवृत्ती आहे

येथवर व्यस्ततावादी मनोवृत्ती व व्यस्ततावादी वाङ्मयीन दृष्टिकोन यांची स्थूल रूपरेषा स्पष्ट करण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. या प्रयत्नाला पूर्वकालीन व प्रचलित वाङ्मयाचा प्रत्यक्ष पुरावा काय असा एक प्रश्न उपस्थित होणे शक्य आहे : या संदर्भात एक गोष्ट खरी आहे की कालपरवाच्या व आजच्या वाङ्मयात उघडपणे व जाहीरपणे व्यस्ततावादाचे शिक्कामोर्तब धारण करणारे लेखन नाही. परंतु याबरोबरच दुसरीही एक गोष्ट खरी आहे की व्यस्ततावादी मनोवृत्ती ही एक चिरंतन मनोवृत्ती आहे व म्हणून जाणीवपूर्वक नाही तरी अजाणतेपणे तिचा आविष्कार आजकालच्या वाङ्मयात झालेला आहे. ' आत्मनिष्ठा ' हा शब्द त्याच्या अर्थासह माहीत नसलेल्या काळात व कविलेखकात आणि त्यांच्या वाङ्मयात त्यांच्या नकळत आत्मनिष्ठेचा प्रादुर्भाव झाला आहे हे उघडच आहे. रामायण, महाभारत यासारखी वस्तुनिष्ठ वृत्तीने लिहिलेली महाकाव्येही आत्मनिष्ठेला पारखी झाली नाहीत हे स्पष्टच दिसते. म्हणून प्रत्यक्ष वाङ्मयनिर्मितीचा पुरावा नसल्याने व्यस्ततावादाची वाङ्मयीन विचारसंहिता हे मानीव थोतांड आहे, असे समजण्याचे कारण नाही. उलट खरी समजण्यासारखी

अनुक्रमणिका





गोष्ट अशी आहे की व्यस्ततावादी वाङ्मयीन कल्पनांच्या आधारे जुन्या नव्या वाङ्मयाचा शोधबोध करून घेणे अतिशय उद्बोधक ठरणारे आहे. यामुळे कितीतरी वाङ्मयीन प्रश्नांची यथार्थ अभिज्ञता प्राप्त होऊ शकेल आणि वाङ्मयनिर्मितीच्या रहस्याचे व रसास्वादाचे सम्यक् स्वरूप स्पष्ट करणारे साधन उपलब्ध होऊ शकेल. आणि एवढे जरी व्यस्ततावादाला साधले तरी मग त्याची इष्टता व आवश्यकता न्याय्य ठरेल.

पण याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट येथे या वादाच्या संदर्भात सांगितली पाहिजे : असे दिसते की एखादा कालखंड एका विशिष्ट मनोवृत्तीच्या प्रभावाचा कालखंड ठरतो. विशेषतः वाङ्मयाच्या इतिहासात तर असे विशिष्ट मनोवृत्तींनी प्रबल झालेले काळ व्यवस्थित वर्गीकृतही केलेले दिसतात. सौंदर्यवादाच्या प्रभावाचा कालखंड म्हणून आपण केशवसुतांच्या कालखंडाचा निर्देश करतो. आणि साक्षात्कारवादाचा कालखंड म्हणून आपण संतांच्या काळाकडे अंगुलिनिर्देश करतो. प्रबल मनोवृत्तींचे या प्रकारचे कालखंड मानणे जर काहीसे योग्य असेल, तर मला वाटते, सध्याचा कालखंड हा व्यस्ततावादी मनोवृत्तीच्या प्रभावाचा कालखंड आहे. स्वतःच्या अनुभवांचा व स्वतःच्या परिसराचा ज्याला प्रामाणिकपणाने व सम्यक् स्वरूपात विचार करता येतो, त्याला व्यस्ततावादाची मनोवृत्ती प्रकर्षाने भारून टाकल्याशिवाय राहणार नाही. सामाजिक व सांस्कृतिक मूल्यकल्पनांचे निघालेले दिवाळे, आत्मवंचना नि परवंचना यांच्या कात्रीत सापडलेला भ्रामक ध्येयवाद, इतिहासाशी विसंगत ठरणारे व्यक्तिजीवनाचे व समष्टिजीवनाचे आदर्श, भोगवादाच्या प्रच्छन्न प्रभावाने व्यक्तिजीवनात व समाजव्यवहारात आणलेला ओंगळ हिडिसपणा, शब्दांच्या भ्रमांनी मनाच्या व्यथा लपविण्याचा चालविलेला लाजिरवाणा प्रयत्न आणि स्वानुभवांच्या बोधासाठी अर्थशून्य ठरू पाहणारी सगळी प्राचीन वैचारिक परंपरा –हे आजच्या मानवी अस्तित्वाचे स्वरूप आहे. हा गुंता जेव्हा उलगडेल तेव्हा उलगडेल, पण आजच्या मनाची संज्ञा या विपर्यस्त खड्ड्यात पडलेली आहे यात शंका नाही. व्यक्तीच्या या संज्ञेची प्रकट जाणीव व्यस्ततावादात व्यक्त झाली आहे असे मला वाटते. म्हणूनच या आजच्या संज्ञेला (Consciousness) स्वानुभवातून सम्यक् रीतीने जाणून घेणे (recognition) व तितक्याच सम्यक् रीतीने वाङ्मयातून रंगविणे हे आजच्या वाङ्मयकाराचे मूकसंमत कार्य आहे. हे ज्यांना पटणारच नाही, त्यांना ते बळजबरीने पटवून देण्याचा दावा व्यस्ततावाद करीत नाही. व्यस्ततावादाला आजच्या व्यक्तीचे मानस स्वच्छ करायचे आहे व मानवी अस्तित्वाचे यथार्थ स्वरूप त्यात प्रतिबिंबित करावयाचे आहे. आजवर परंपरेने नाना मनोदर्पणे व्यक्तीसमोर धरली. आज ते सारे आरसे मळून गेलेले आहेत. ' मला मी नीटपणे दिसत नाही ' हीच खरी आजच्या व्यक्तीची व्यथा आहे. मला वाटते की व्यस्ततावादाच्या दर्पणातच आजच्या व्यक्तिजीवनाचे खरेखुरे प्रतिबिंब खरेपणाने पडू शकेल. यादृष्टीनेच या प्रस्तुत काळाची खरी नस व्यस्ततावादाला सापडली आहे असे मला वाटते. आणि सद्यःकाल हा या व्यस्ततावादी मनोवृत्तीच्याच प्रभावाचा काळ आहे असेही वाटते.

व्यस्ततावाद आणि दोन प्रश्न

कोणतीही वाङ्मयीन विचारसरणी दोन प्रश्नांची उत्तरे शोधत असते. एक प्रश्न म्हणजे ' वाङ्मय म्हणजे काय ? ' व दुसरा प्रश्न म्हणजे ' श्रेष्ठ वाङ्मय म्हणजे काय ? ' व्यस्ततावादी वाङ्मयीन विचारातही या दोन प्रश्नांची उत्तरे असली पाहिजेत हे उघडच आहे. पैकी पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर येथवरच्या विवेचनातून स्पष्ट झालेच आहे. ' व्यस्तताबद्ध व्यक्तिजीवन वाक् मय करणारे जे, ते वाङ्मय ' अशी पहिल्या प्रश्नाच्या उत्तराची कल्पना तिच्या विविध अंगानी स्पष्ट झाली आहे. श्रेष्ठ वाङ्मयाची एक कसोटी काळाची असते. पण काळाची कोणतीच कसोटी व्यस्ततावाद मानीत नाही. व्यक्तिजीवनातील व्यस्ततेचा गुण व संख्या या दृष्टींनी विस्तृत, सूक्ष्म प्रत्यय देणारे जे वाङ्मय ते श्रेष्ठ वाङ्मय होय.

वाङ्मयाच्या स्वरूपाचे व श्रेष्ठतेचे विवेचन करताना एका गोष्टीचे स्पष्टीकरण केले पाहिजे : ती गोष्ट अशी की अन्य व्यक्तींनी जे जीवन जसे पाहिले व व्यक्त केले, ते जीवन तसे पाहणे व व्यक्त करणे आपणाला शक्य आहे ही वाङ्मयव्यवहारात गृहीत धरलेली कल्पना

अनुक्रमणिका





मुळातच व्यस्त आहे. बालकवींच्या 'फुलराणी' त व्यक्त झालेला अनुभव हा बालकवींखेरीज अन्याचा कसा होऊ शकेल ? हॅम्लेटच्या अनुभूती ह्या आपल्या अनुभूती कशा होतील ? ' फुलराणी ' आणि ' हॅम्लेट ' आपणास समजतात पण अनुभवता येत नाहीत. म्हणूनच त्यांच्याविषयी विभिन्न अभिप्राय पुढे करण्यात येऊन समीक्षेत वाद निर्माण होतात. अनुभवांच्या बाबतीत वाद संभवतच नाहीत. समजण्याच्या बाबतीतच मतभिन्नता संभवते. समजणे व अनुभवणे [understanding and experiencing] या दोन गोष्टी आहेत व वेगळयाही आहेत. ' समजणे ' ही क्रिया सापवाद व परिवर्तनक्षम असते, उलट ' अनुभवणे ' ही क्रिया निरपवाद व परिवर्तनातीत असते. व्यक्तीच्या अनुभवविशिष्टतेला आव्हान कोण देणार ? अनुभवांचे स्वरूप प्रत्यक्ष व्यक्तीला आणि विधात्यालाही बदलता येणार नाही व शंकास्पदही करता येणार नाही.

तेव्हा वाङ्मयव्यवहारातील गृहीतकृत्य हे कसे व्यस्त असते हे लक्षात ठेवले की व्यस्ततावादी विचारसरणीचे उपयोजन करून वाङ्मयाचे स्वरूप व श्रेष्ठता स्पष्ट करणे सुलभ होते. श्रेष्ठ साहित्यातील जीवनानुभव हा बहुतेक सर्व व्यक्तींच्या सर्वसाधारण अनुभवांसारखा नसून उलट तो अधिकतम प्रमाणात व्यस्त असतो. म्हणून अनेक व्यक्तींच्या अनुभवांशी तुलून पाहता व्यस्त ठरणारा अनुभव व्यापक प्रमाणात व्यक्त करणारे वाङ्मय हे श्रेष्ठ वाङ्मय ठरते. रामायण हे श्रेष्ठ महाकाव्य आहे कारण त्यात रामाचा आदर्शवाद व्यक्त झालेला आहे व संस्कृतीचाही आदर्शवाद सूचित केलेला आहे हे विधान चुकीचे आहे. रामायण हे जर श्रेष्ठ महाकाव्य असेलच, तर त्यातील अनुभव अनेक व्यक्तींच्या अनुभवांशी व्यस्त असला पाहिजे. ' फुलराणी ' ही श्रेष्ठ कविता असेल, तर तिच्यातील अनुभव हा तीव्राधिक प्रमाणात व्यस्त असला पाहिजे. याप्रकारे अनुभव व्यस्त असणे ही गोष्ट व्यस्ततावादाला अभिप्रेत असलेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याची गमक आहे असे मानावयास हरकत नाही.

अनुभवांची ही व्यस्त रूपे शोधणे हे व्यस्ततावादी वाङ्मयीन विचारप्रणालीचे कार्य आहे. या व्यस्त रूपांचे अंतिम स्वरूपातील वर्गीकरण सांगता येणे कठीण आहे. अगदी साहित्यकृतीच्या नावागावापासून ते थेट तिच्या प्रच्छन्न ध्वन्यर्थापर्यंत व्यस्ततेची असंख्य रूपे अस्तित्वात असतात. लेखककवीच्या टोपण नावापासून ते त्याच्या अर्पणपत्रिकेपर्यंत व्यस्तता स्थूलसूक्ष्म रूपाने अंकुरलेली असते. या असंख्य व नानाविध व्यस्तरूपांचा मागोवा घेऊन त्यांचा अन्वय लावणारी समीक्षा हीच खरी व्यस्ततावादी समीक्षा होय. या प्रकारच्या समीक्षेचे यश व्यस्ततावादावरील अटळ निष्ठेतूनच केवळ निष्पन्न होईल हे सांगत असतानाही व्यस्ततावादी समीक्षकाला नाना ज्ञानशाखांचा काटेकोर अभ्यासही अत्यावश्यक आहे हे न सांगणे दिशाभूल करणारे ठरेल.

❀ मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

❀ या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

❀ मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

अनुक्रमणिका

म. रं. शिरवाडकर

कर्ण आणि अर्जुन

महाभारतात अनेक व्यक्ती आपापल्या वैशिष्ट्यांनी तळपत असल्या तरी त्यातही कृष्ण, अर्जुन, कर्ण आणि दुर्योधन या चार व्यक्तिरेखा मनावर कधीही पुसला न जाणारा परिणाम करतात. आपल्या बहुरंगी व्यक्तिमत्त्वामुळे इतर सर्वांना झाकळून टाकणारा कृष्ण सोडला तर अर्जुनाइतकी लोभनीय व्यक्ती महाभारतात दुसरी नाही. अर्जुनाच्या जवळपास येणारे व्यक्तिमत्त्व आहे ते कर्णाचे. अखेरपर्यंत मनाचा पीळ कायम ठेवणारा दुर्योधनही आपल्याला स्तिमित करतो. पण कर्ण किंवा अर्जुन यांच्याइतके त्याचे व्यक्तिमत्त्व किंवा कर्तृत्व मोठे नाही. कर्ण हा प्रक्षुब्ध समुद्रासारखा, तर अर्जुन हा शांत असलेल्या महासागरासारखा आहे. दुर्दैवी परिस्थितीवर मात करूनही अखेर दुर्दैवापुढे बळी गेल्यामुळे कर्णाच्या भोवती एक विलक्षण तेजाचे वलय पसरले आहे. त्यामुळे कर्णाबद्दल कुणालाही आत्मीयता वाटते. तसे वलय अर्थातच अर्जुनाभोवती नाही. पण या वलयापलिकडे जाऊन पाहिले तर अर्जुनापुढे कर्ण खुजा वाटल्याखेरीज राहत नाही.

कर्ण असा होता !

कर्ण आणि अर्जुन हे सख्खे भाऊ. दोघेही अतिशय पराक्रमी. पण या पलिकडे त्यांच्यात साम्य असे नाहीच. कर्ण आणि भीम या दोन भावांच्या स्वभावरचनेत मात्र पुष्कळ साम्य आढळून येते. दोघेही सदैव प्रक्षुब्ध असतात. वैर या एकाच भावनेने दोघांनाही घेरलेले आहे. आत्मश्लाघा करण्यात कर्णाची बरोबरी फक्त भीम आणि भीमाची बरोबरी फक्त कर्णच करू शकतो. पण कर्णाची ही आत्मप्रौढी परिस्थितीजन्य आणि म्हणून पुष्कळदा क्षम्य वाटते. भीमाच्या बाबतीत ती पुष्कळदा अप्रासंगिक आणि अनाठायी वाटल्याखेरीज राहत नाही. इतरांचा उपहास करण्यात कर्ण आणि भीम या दोघांनाही अवीट गोडी वाटते. मयसभेत दुर्योधनाचा भीमाने केलेला अकारण पाणउतारा आणि राजसभेत द्रौपदीचा कर्णाने केलेला क्रूर उपहास एकाच स्वभावरचनेचा आविष्कार आहे. कौरवांविरुद्ध युधिष्ठिराला प्रक्षुब्ध करण्याचा सतत प्रयत्न भीम करीत असतो, तर पांडवांविरुद्ध दुर्योधनाला वेळीअवेळी चिथावणी देण्याचे कार्य कर्णाने अंगिकारलेले असते. फरक इतकाच की या उपक्रमात भीमाला फारसे यश येत नाही, कर्णाला ते हमखास येते.

हे दोष असूनही कर्णाचे व्यक्तिमत्त्व विलोभनीय वाटते. पदोपदी प्रतिकूल परिस्थितीशी टक्कर देऊन युद्धकुशल झालेल्या कर्णाने आत्मप्रौढीची कास धरावी हे स्वाभाविकच नव्हे काय ? आणि ही आत्मप्रौढी नेहमीच निरर्थक असते असेही नाही. कर्णाचा पराक्रम वादातीत होता. चित्रांगद राजाच्या कन्येचे दुर्योधनाने जेव्हा हरण केले तेव्हा शिशुपाल, जरासंध यांच्यासारखे धुरंधर योद्धे दुर्योधनावर तुटून पडले. तेव्हा कर्णानेच त्यांना लीलया पराभूत केले. खुद्द भारतीय युद्धातही कर्णाने गाजवलेला पराक्रम लक्षणीय होता. कौरवांवर कोसळलेले घटोत्कचरूपी संकट त्यानेच दूर केले. युधिष्ठिर, नकुल आणि सहदेव या तिघांचा त्याने निर्विवादपणे पराभव केला. भीमाने प्रथम कर्णाचा पराभव केला, पण कर्णाने लगेच त्याचे उट्टे काढले. कर्ण नुसताच पराक्रमी नव्हता. तो तितकाच उदारही होता. त्याच्या औदार्याचा फायदा घेऊन इंद्राने त्याची कवचकुंडले काढून घेतली ही घटना कुणालाही बेचैन करणारी आहे. पण कर्णाबद्दल विलक्षण आस्था वाटते ती क्षत्रिय असूनही सूतपुत्र म्हणून त्याला वावरावे लागते यामुळेच. "मी सूतपुत्राला वरणार नाही ?" हे द्रौपदीचे शब्द आणि त्यामुळे कर्णाची झालेली अकारण मानहानी —या घटना कुणाला व्यथित करणार नाहीत ? कोपिष्ट ब्राह्मण आणि परशुराम यांनी कर्णाला दिलेले शापही कर्णाबद्दल वाटणारे आकर्षण आणि अनुकंपा वाढवतात.

कर्णाबद्दल वाटणाऱ्या या अनुकंपेमुळेच त्याच्या दोषांकडे सहसा लक्ष जात नाही. आमरण दुर्योधनाच्या





पाठीशी उभे राहण्याचा कर्णाचा निश्चय त्याच्या मोठेपणाला निःसंशय साजेसाच आहे. त्याची मित्रनिष्ठा खरोखर अपूर्व आहे. पण वारंवार काहीतरी खुसपटे काढून पांडवांविरुद्ध दुर्योधनाला चिथावण्याची त्याची वृत्ती त्यामुळे कशी समर्थनीय ठरते ? कर्ण जेव्हा जेव्हा महाभारतात आपल्यापुढे येतो तेव्हा तो आत्मगौरवाची तुतारी फुंकितच येतो. पांडवापेक्षा –विशेषतः अर्जुनापेक्षा, आपण अधिक युद्धकुशल आहोत हा त्याचा दावा आहे. त्याच्या अखंड आत्मप्रौढीचे हेच पालुपद आहे. पण या आत्मप्रौढीत काडीइतकेही सत्य नाही. अखेरचे निर्णायक युद्ध होण्यापूर्वी कर्ण आणि अर्जुन यांची पुष्कळदा रणात गाठ पडली होती. आणि प्रत्येक वेळी कर्ण अर्जुनापुढे हतबल ठरल्याचे दिसून येते. कृष्ण सारथी असल्यामुळेच अर्जुन कर्णावर मात करू शकला असे म्हणणाऱ्यांनी ही गोष्ट जरूर लक्षात ठेवायला हवी. द्रौपदीस्वयंवर झाल्यानंतर कौरवपांडवात ज्या चकमकी झाल्या त्यात कर्ण आणि अर्जुन यांचे पहिले युद्ध झाले. त्यात कर्णाचा सपशेल पराभव झाला, आणि " ब्राह्मतेजापुढे (अर्जुनप्रभृती पांडव त्यावेळी ब्राह्मण वेषात होते) क्षात्रतेजाचा टिकाव लागणे शक्य नाही " या लंगड्या सबबीवर कर्णाने रणांगणामधून पाय काढता घेतला. पांडव वनवासात गेल्यानंतर त्यांचा पाणउतारा करण्यासाठी घोषयात्रेची कल्पना कर्णानेच काढली. बरेच आढेवेढे घेऊन दुर्योधनाने ती कल्पना मान्य केली आणि गंधर्वयुद्धाचे नसते संकट आपल्यावर ओढवून घेतले. या युद्धातही कर्णाचा पराभव होऊन तो दुर्योधनाना सोडून पळून गेला. चित्रसेन गंधर्वाने दुर्योधनाला पकडले. शेवटी चित्रसेनाचा पराभव करून अर्जुनानेच दुर्योधनाला सोडवून आणले. या साऱ्या प्रकरणात दुर्योधनाची इतकी नाचक्की झाली की प्रायोपवेशन करून देहत्याग करण्याचा त्याने निश्चय केला. " असले दुष्कृत्य करणे उचित नसूनही मी मोहाने ते करायला प्रवृत्त झालो आणि अशा संकटात सापडलो " असे पश्चात्तापाचे उद्गार मानी दुर्योधनालाही काढावे लागले. यावेळी कर्णाने दुर्योधनाचे केलेले " सांत्वन " मासलेवाईक आहे. " यांत वाईट वाटून घेण्यासारखे काय आहे " कर्ण म्हणाला, " राजाचे संरक्षण करणे हे प्रजेचे कर्तव्यच आहे ! ! " कर्णाचा प्रत्येक शब्द शिरोधार्य मानणारा दुर्योधनही या सांत्वनाची बूज राखू शकला नाही हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. या साऱ्या प्रकरणात कर्ण आणि अर्जुन यांच्या शौर्याची जशी तौलनिक परीक्षा झाली तशीच नसती खुसपटे काढून स्वतःचे हसे करून घेण्याची कर्णाची अविचारी वृत्तीही दिसून आली. पांडवांचा अज्ञातवास संपल्याबरोबर गोहरणाचे निमित्त होऊन कौरव आणि अर्जुन यांचे युद्ध सुरू झाले. या युद्धात भीष्म, द्रोणाचार्य, कृपाचार्य, अश्वत्थामा कर्णप्रभृती कौरवपक्षीयांना अर्जुनाने इतके जबरदस्त तडाखे लगावले की या सर्व वीरांना रणांगणातून पलायन करण्याखेरीज दुसरा मार्ग उरला नाही. अर्जुन आणि कर्ण यांचे युद्ध होऊन त्यात कर्णाला शेवटी पळ काढावा लागला. काही वेळाने कर्ण पुन्हा अर्जुनावर चालून गेला आणि पराभूत होऊन पळून गेला. कर्णाच्या पराभवांची ही मालिका लक्षात घेता अखेरच्या युद्धात अर्जुनाकडून कर्णवध होणे हे अटळ होते. पण केवळ अर्जुनाकडूनच कर्ण पराभूत झाला असेही म्हणता येत नाही. द्रुपद, चित्रसेन गंधर्व, सात्यकी, भीम आणि अभिमन्यू यांनीही कर्णावर विजय मिळवले होते.

कर्णाबद्दल वाटणाऱ्या आकर्षणामुळे त्याच्या आत्मश्लाघेचे काटेकोरपणे परीक्षण करण्याची यातायात सहसा कोणी करीत नाही. पण कर्णाची आत्मप्रौढी आणि प्रत्यक्ष कृती यातील महदंतर महाभारतातील इतर व्यक्तींच्या लक्षात आल्याखेरीज राहिले नाही. गोहरणप्रसंगी झालेल्या युद्धात एकदा पराभूत होऊन पळून गेलेला कर्ण पुन्हा अर्जुनावर चाल करून येतो आणि नेहमीच्या सवयीप्रमाणे अर्जुनापुढे स्वतःची प्रौढी गाऊ लागतो. त्यावेळी " आताच पळून जाऊन तू स्वतःचा जीव वाचवलास ? तुझ्यासारखी आत्मश्लाघा करणारा पुरुष खरोखर कोठेही सापडणार नाही ? " हे अर्जुनाने काढलेले उद्गार कर्णाच्या स्वभावरचनेवर झगझगीत प्रकाश टाकतात. " काहीच न करता तू वृथा वल्गना करीत असतोस " असे अश्वत्थामाही कर्णाला बजावतो. " अर्जुन धनुर्विद्येत तर कर्ण मनोराज्य करण्यात शूर आहे " अशा मार्मिक शब्दात कृपाचार्याने अर्जुन आणि कर्ण यांचे तुलना-





त्मक महत्वमापन केले आहे. अखेरच्या युद्धातही "मी अर्जुनाला ठार मारीन" अशी जेव्हा कर्ण बढाई मारतो, तेव्हा पूर्वी प्रत्येकवेळी अर्जुनाकडून पराभूत होऊन कर्ण पळून आल्याची खुलासेवार आठवण शल्य त्याला करून देतो. "भयाने जर तू आज रणांगणातून पळून गेला नाहीस तर कर्णा, तुझा वध निश्चित आहे" असेही भाकित तो वर्तवतो आणि ते अटळपणे खरे ठरते.

वरील विवेचनाचा अर्थ असा नाही की कर्णाचा पराक्रम सामान्य दर्जाचा होता. कर्णाचा पराक्रम, औदार्य आणि मित्रनिष्ठा वादातीत आहे. किंबहुना, एक अर्जुन सोडला तर महाभारतात कर्णाच्या तोडीचा पराक्रमी पुरुष दुसरा नाही असे म्हणायला हरकत नाही. पण कर्ण हा अर्जुनाइतकाच, किंबहुना अर्जुनापेक्षाही अधिक पराक्रमी होता ही समजूत अगदीच भ्रामक आणि निराधार आहे.

अर्जुनाचे वेगळेपण

अर्जुनाचे युद्धकौशल्य अनन्यसाधारण आहे. अर्जुन पराभूत झाल्याचा दाखला महाभारतात एकदाच मिळतो. हा त्याचा पराभव किराताने केलेला आहे. असे असताही अर्जुनाच्या पराक्रमाचा ठसा मनावर ताबडतोब उमटत नाही याचे कारण भीम, कर्ण किंवा दुर्योधन यांच्याप्रमाणे आत्मप्रौढीची भाषा तो सहसा बोलत नाही. वैर या एकाच भावनेने कर्ण, भीम आणि दुर्योधन पेटलेले आहेत. अर्जुन स्वभावतःच शांत आहे भीमासारखा तो आततायी नाही. द्रौपदीवस्त्रहरणाच्या प्रसंगामुळे संतापाने बेभान होऊन भीम द्यूत खेळणाऱ्या युधिष्ठिराचे हात जाळायला उद्युक्त होतो. त्यावेळी "शत्रूनी तुझे धर्मगांभीर्यही हिरावून घेतलेले दिसते!" असे नापसंतीचे उद्गार काढून अर्जुन भीमाला गप्प करतो. याच प्रसंगी दुःशासनाचे रक्त प्राशन करण्याची प्रतिज्ञा भीम बोलून दाखवतो. त्यावेळी "सज्जन लोक आपला निश्चय बोलून दाखवीत नाहीत" हे अर्जुनाने काढलेले उद्गार अतिशय बोलके आहेत. त्याच्या आत्मविश्वासाला अनन्यसामान्य पराक्रमाला. संयमाचे आणि सौजन्याचे कोंदण आहे. त्या संयमामागे. सौजन्यामागे एक अद्वितीय सामर्थ्य उभे आहे याची जाणीव सर्वांना आहे. "आम्हा सर्वांचे सुखदुःख, जीवन-मरण, राज्य, ऐश्वर्य हे सारे काही तुझ्यावर अवलंबून आहे" हे वनवासात असताना द्रौपदीने अर्जुनापुढे काढलेले उद्गार हेच दर्शवीत नाहीत काय?

अर्जुनाच्याच प्रेरणेने द्रोणाचार्यांनी एकलव्याला आपले बोट कापायला लावले असा एक आरोप अर्जुनावर नेहमी करण्यात येतो. पण हा आरोप पूर्णपणे निराधार आहे. या दुष्कृत्याची सर्व जबाबदारी केवळ द्रोणाचार्यांचीच आहे. एकलव्य हा एका निषादराजाचा पुत्र. धनुर्विद्या शिकण्यासाठी तो द्रोणाचार्यांकडे गेला. पण एकलव्य निषाद असल्यामुळे आणि त्याला विद्या शिकविल्यास तो क्षत्रियांची बरोबरी करील अशी भीती वाटल्यामुळे द्रोणाचार्यांनी एकलव्याला विद्या शिकवण्यास नकार दिला. पण त्या नकाराने नाउमेद न होता, द्रोणाचार्यांच्या प्रतिमेची गुरुस्थानी स्थापना करून एकलव्याने धनुर्विद्येचा अभ्यास केला आणि त्या विद्येत थोड्याच दिवसात त्याने अपूर्व प्रावीण्य संपादन केले. स्वतःला द्रोणाचार्यांचा शिष्य म्हणवणाऱ्या एकलव्याचे प्रावीण्य पाहून अर्जुन चकित झाला. आपल्यापेक्षाही श्रेष्ठ असा हा शिष्य द्रोणाचार्यांनी कधी आणि कोठे तयार केला हे जाणण्याची त्याला उत्कंठा लागली. मोठ्या नम्रपणाने अर्जुनाने द्रोणाचार्यांजवळ यासंबंधी विचारणा केली. अर्जुनाला घेऊन द्रोणाचार्य एकलव्याकडे गेले आणि गुरुदक्षिणा म्हणून एकलव्याच्या उजव्या हाताच्या आंगठ्याची त्यांनी मागणी केली. एकलव्याने ती पुरी केली. आंगठा कापला गेल्यामुळे एकलव्याचे धनुर्विद्येतील कौशल्यही अर्थात् नष्ट झाले.

एकलव्याचे धनुर्विद्येतील प्रावीण्य पाहून अर्जुनाला आश्चर्य, किंबहुना थोडासा विषाद वाटणे मानवी स्वभावाविरुद्ध नाही. पण द्रोणाचार्यांच्या दुष्कृत्याची जबाबदारी अर्जुनावर मुळीच येऊ शकत नाही. अर्जुनाच्या तोंडातून असा एकही शब्द गेलेला नाही की ज्यामुळे असे अनुमान काढता येईल. आरंभी एकलव्य द्रोणाचार्यांकडे गेला तेव्हापासूनच एकलव्याबद्दल द्रोणाचार्यांच्या मनात अढी निर्माण झाल्याचे स्पष्ट दिसते. त्याचीच परिणती त्यांनी आंगठ्याची 'गुरुदक्षिणा' मागण्यात झाली हे उघड आहे.

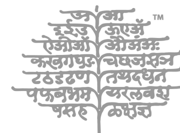




असे असता या दुष्कृत्याची जबाबदारी अर्जुनावर ढकलण्याचा प्रयत्न करणे अप्रयोजकपणाचे होईल. अर्जुनाच्या निष्कलंक चारित्र्याला एकलव्याच्या प्रकरणाने मुळीच बाध येऊ शकत नाही हे निश्चित.

अर्जुन युद्धकुशल आहे, पण युद्धखोर नाही. भोवताली प्रक्षुब्ध करणाऱ्या घटना घडत असताही त्याची सुजनता लोपू शकत नाही. आपल्या बांधवांचा नाश करण्याची पाळी आपल्यावर यावी हे पाहून त्याचे मन कळवळून उठते यातच अन्यत्र आढळून न येणारा त्याच्या मनाचा मोठेपणा दिसून येतो. "कां आणि कसे" हे जाणून घेण्याची तो सदैव धडपड करतो. कृष्णाने अर्जुनालाच गीता सांगितली याचे मर्म हेच आहे. युधिष्ठिर, कर्ण, भीम किंवा दुर्योधन यांना कृष्णाने गीता सांगितली असती अशी कल्पनाही करवत नाही. त्यासाठी लागणारी उच्च पातळी गाठण्याची क्षमता केवळ अर्जुनाच्याच ठिकाणी होती. चर्चा करण्याची हौस युधिष्ठिराच्या ठिकाणी भरपूर असली (आणि याचे पुरावे महाभारतात इतस्ततः पसरले आहेत) तरी ज्या समरप्रसंगामुळे कृष्णाला गीता सांगावी लागली तसा समर प्रसंग युधिष्ठिराच्या जीवनात निर्माण होणे शक्य नव्हते. कर्ण, भीम किंवा दुर्योधन यांच्यासारख्या ऐकांतिक वृत्तीच्या व्यक्तींपुढेही गीता सांगितली जाण्याचा संभव नव्हता. कृष्णाला फक्त अर्जुनाबद्दलच विलक्षण ओढ आणि आत्मीयता वाटत होती, यापेक्षा अर्जुनाच्या मोठेपणाचा आणखी पुरावा तो कोणता हवा ?

आणि म्हणूनच एक कृष्ण सोडला तर अर्जुनाचे लोभनीय व्यक्तिमत्त्व असलेली व्यक्ति महाभारतात दुसरी नाही. कर्ण कितीही मोठा असला तरी त्याची अर्जुनाशी तुलना होऊ शकत नाही हे मान्य करायलाच हवे.





डॉ. स. अं. डांगे

ऋग्वेदातील सूक्ती (म्हणी !) आणि लोकनीती

ऋग्वेदात लोकरीतींचे दर्शन ठायी ठायी घडते. पुढील काळातील धर्मशास्त्रगत नियमांचे उगमस्थान म्हणून ऋग्वेद आणि इतर वेद प्रसिद्ध आहेत. ' वेदोऽखिलो धर्ममूलम् ' या उक्तीवरून वरील विधानाची स्पष्टता होईल. समाजाच्या वागणुकीचे व नीतीचे चित्र त्याच्या भाषेत, किंवा दुसऱ्या शब्दात म्हणजे त्यातील वाक्प्रचारात, आढळते हे सत्य आहे. ऋग्वेदासंबंधी विविधप्रकारच्या अध्ययनांबरोबरच त्यातील अशा प्रकारच्या उक्तींचे अध्ययन मनोरंजक आणि उद्बोधक होईल यात शंका नाही. आज्ञेत राहणाऱ्या व्यक्तीसाठी ऋग्वेदात ' आश्रुत्कर्णः ', ' श्रुष्टिं चक्रुः ' इत्यादींसारखे प्रयोग येतात जे ' शुश्रूषा ' या शब्दाशी ताडून बघण्याजोगे आहेत. ' शुश्रूषा ' याचा अर्थ ऐकण्याची इच्छा व तत्परता—अर्थात् सेवा, आज्ञाधारकपणा इत्यादी. पण अशा एकेका शब्दापेक्षा प्रस्तुत लेखात अशी काही वचने उद्धृत करण्याचा प्रयत्न केला आहे की, ज्यावरून तत्कालीन समाजाच्या नीतिविषयक कल्पनांची आणि व्यवहाराची कल्पना यावी. या सूक्ती **प्राचीन म्हणीही** ठरतात.

आतिथ्यशीलता— ही केवळ सद्गुणच नव्हे तर ती दुसऱ्याला उपकारकही ठरते. त्यासंबंधी ऋग्वेदात पुढील वचने आहेत——

(१) **स्वादुक्षद्मा यो वसतौ स्योनकृत्**
जीवयाजं यजते सोपमा दिवः ।
(ऋ. १–३१–१५)

(उत्कृष्ट अन्नाचे जो यजन करतो, मधुर भोजन देऊन तो अतिथींना सुखवितो आणि अशारीतीने जो ' **जीवयाग** ' करतो तो स्वर्गोपम होय.)

याउलट जो स्वतःच खातो व भोगतो तो निकृष्ट म्हणून गणला जातो. तो पापी. देवांनी भूक म्हणून जी उत्पन्न केली आहे, ती साक्षात् **वधच** होय. भुकेलेल्या प्राण्याकडे मृत्यू हटकून जातो. म्हणून भूक दूर करणे व याप्रमाणे प्राण्याला मृत्यूपासून वाचविणे हे महत्पुण्य होय.

(२) **न वा उ देवाः क्षुधमिद्वधं ददुः ।**
उताशितमुपगच्छन्ति मृत्यवः ॥

आणि (३) **उतो रयिः पृणतो नोपदस्यति ।**
उतापृणन् मर्डितारं न विन्दते ॥
(१०–११७–१)

इतरांची भूक तृप्त करणाऱ्या सहृदय अनुकंपाशील अशा दात्याचे धन किंवा समृद्धी कधीच नष्ट होत नाही. जो अशी क्षुधापूर्ती करीत नाही त्याच्यावर (त्याची तशी स्थिती झाली म्हणजे) कोणी अनुकंपाही करीत नाही. यापुढच्याच ऋचेत स्वतः अन्नवान् असूनसुद्धा बुभुक्षिताला जो भिक्षा देत नाही अशा माणसाचे मन कसे त्याचे वर्णन केले आहे व म्हटले आहे की असा ' दगडी-घट्ट-मनाचा ' पुरुषही लोकाच्या अनुकंपेला पारखा होतो.

(४) — **स्थिरं मनः कृणुते ... ... स मर्डितारं न विन्दते ॥** (१०-११७-२)

कारण— (५) **स इद्भोजो य गृहवे ददात्यन्न कामाय चरते कृशाय** । (१०-११७-३)

तोच खरा ' **भोज** ' जो अन्नेच्छु आणि कृश अशा याचकाला (गृहवे) अन्न देतो. आणि हे केल्याने काय होते तेही मोठ्या खुबीने सांगून टाकले आहे. —हा असा ' भोज ' (दाता) जर स्वतः कधी मार्गस्थ झाला तर त्याला काही कमी पडत नाही. त्याचे सर्व यथास्थित परिपूर्ण होते. तोही इतर असेच सखे मिळवतो (अरमस्मै भवति यामहूता[१] उतापरीषु कृणुते सखायम् ।).

जो दान देण्यात तत्पर नाही त्याचे ते अन्न म्हणजे त्याचा वधच होय. असा मनुष्य देवयज्ञही तत्त्वतः करीत नाही; आणि 'एकटा खाऊ' अशा प्रकारचा हा मनुष्य नितांत पापी मात्र असतो.

---

१. यामहूतौ— याचा अर्थ सायणाचार्य ' यज्ञात ' असा घेतात. पण तुलना करा—

अनुक्रमणिका

(६) **मोघमन्नं विन्दते अप्रचेताः**
सत्यं ब्रवीमि वध इत्स तस्य ।
नार्यमणं पुष्यति नो सखायं
केवलाघो भवति केवलादी ॥
(१०-११७-६)

या सूक्तीवरून दरिद्री हाच खरा नारायण व जीवयज्ञ हाच खरा देवयज्ञ हे कळण्यास अवघड नाही.

ह्या आतिथ्यकल्पनेशी **सखित्वाची** कल्पना मोठी चपलखपणे जोडून दिलेली आहे. असे म्हटले आहे की असा सखा काय कामाचा की जो सखीभूत असलेल्या व्यक्तीला म्हणजेच सखित्वाची अपेक्षा करून आलेल्या याचकाला अन्नदान देत नाही–

(७) **न स सखा यो न ददाति सख्ये**
सचा भुवे सचमानाय पित्वः ।
(१०-११७-४)

हे सुभाषित ' स किं सखा यो न ददाति नाश्नुते ' या भारवीच्या सुभाषितासारखेच आहे.

पण हे जरी खरे असले आणि अशा प्रकारची सख्ये उत्कृष्ट जरी असली तरी स्त्रियांशी ' सख्य ' जरा जपूनच ! कारण स्त्रियांची हृदये म्हणजे लांडग्या-सारखी, त्यांच्याशी सख्य कशाचे ? पुरूरव्याला उर्वशी म्हणजे-

(८) **न वै स्त्रैणानि सख्यानि सन्ति**
सालावृकाणां हृदयान्येता ।
(१०-९५-१५)

श्रमप्रशंसा दाखविणाऱ्या कांही उक्ती आहेत.

(९) **जातूष्ठिरस्य**[२] **प्र वयः सहस्वतः ।**
(२-१३-११)

अर्थात् [जो स्वभावतः स्थिर आहे आणि साहसी आहे अशाला धन (वयः) किंवा अन्न प्राप्त होते.]

(१०) **तरणिरिज्जयति क्षेति पुष्यति**
न देवासः कवत्नवे ॥ (७-३२-९)

[अर्थात् जो कर्मकुशल आणि तत्पर आहे तोच जिंकतो, स्थिरस्थावर होतो आणि वाढतो. शिथिल मनुष्याला देव साह्य करीत नाहीत.] पुढे आपल्या बुद्धीच्या सामर्थ्याने जो कार्य करीत राहतो तोच समृद्धी प्राप्त करतो असे वचन आहे.

(११) **तरणिरित्सिषासति वाजं पुरन्ध्या युजा ।**
(७-३२-२०)

देवसुद्धा श्रम करणाऱ्या माणसालाच साह्य करतात, स्वप्नाळूला नव्हे. यासाठी मोठी मनोरंजक उक्ती आहे ती अशी-

(१२) **इच्छन्ति देवाः सुन्वन्तं न स्वप्नाय स्पृहयन्ति ।** (८-२-१८)

इथे ' सुन्वन्तं ' या शब्दाचा अर्थ जरी ' सोम काढणाऱ्याला ' असा असला तरी भावार्थ ' श्रम करणाऱ्याला ' आहे हे उघड आहे. यज्ञ आणि सोम यांना सामाजिक जे स्थान प्राप्त झाले होते, त्याच्या अनुषंगाने हा वाक्प्रचार पडला हे स्पष्ट आहे. श्रमाच्या या महतीमुळेच आपण श्रम करीत नाही असे कोणी म्हणू नये अशा प्रकारची समाजधारणा असणे असंभवनीय नाही. यज्ञकर्त्या यजमानाला म्हणूनच ' **शशमान** ' (अखंड श्रम करणारा) असे कित्येक ठिकाणी म्हटलेले आहे. म्हणूनच आङ्गिरस सुकक्ष (किंवा श्रुतकक्ष) ऋषी इन्द्राची याचना करताना म्हणतात की हे इंद्रा, माझ्या बाबतीत 'झोपाळू ब्राह्मणा'ची भूमिका ठेवू नकोस (मो षु ब्रह्मेव तन्द्रि-र्युर्भुवः । ८-९२-३०) तर तत्परतेने ये. झोपाळू ब्रह्मन् वरील ही टीका पुढे येणाऱ्या विदूषकाच्या व ब्रह्मबन्धूच्या कल्पनेशी ताडून पाहता येण्याजोगी आहे.

सोम कुणाला मिळतो ? तर श्रम करणाऱ्याला. जो देह श्रमाने तापवितो त्याला. जे परिपक्वपणे यज्ञ (श्रम) करतात त्यांनाच सोम प्राप्त होतो. सोमाला उद्देशून ऋषि म्हणतात 'पवित्रं ते विततं ब्रह्मणस्पते ।' आणि ते सोमाचे रूप (रस) खुशालचेंडू माणसासाठी नाही.

(१३) **अतप्ततनूर्न तदामो अश्नुते ।**
शृतास इद्वहन्तस्तत् समाशत ॥
(९-८३-१.)

या ऋचेतील ' अतप्ततनूः ' आणि ' आमः ' (कच्चा) हे शब्द मोठे उद्बोधक आहेत. त्या उलट ' शृतासः ' (परिपक्व) हा शब्द कुशल आणि श्रम-सिद्ध अशा माणसाचा द्योतक आहे.

---

२. जातूष्ठिर हा शब्द ऋग्वेदांत अन्यत्र कुठेच येत नाही. सायणाचार्य आणि लुड्विग् हे व्यक्ती-नाम मानतात. रॉथ (सेंट पिटर्सबर्ग कोष-) ' स्वभावतः शक्तिशाली ' असा अर्थ देतात.

या श्रमी आणि उद्योगशीलतेच्या कल्पनेत बसणारी पुढील उक्ती ही मनोरम आणि उद्बोधक आहे.

(१४) **यो जागार तमृचः कामयन्ते ।**

(५-४४-१४)

[जो जागला (किंवा जागतो) त्याला ऋचाही इच्छितात] म्हणजे जागरूकपणा फलदायी होतो हे स्पष्टच. तसेच—

(१५) **रम्भी चिदत्र लभते हिरण्यम् ।**

(२-१५-९)

[आरम्भ करणाराच सुवर्णलाभ करतो].

रम्भी हा शब्द ऋग्वेदात इतरत्र कुठे येत नाही. पण ऋ. ८-४५-२० मध्ये **रम्भ** असा शब्द येतो, ज्याचा अर्थ सायणाचार्य ' दण्ड ' असा घेतात. तेव्हा रम्भी याचा अर्थ ' उद्यतदण्ड ' असा घेऊन, वरील उक्तीचा अर्थ " सायसे श्रीः प्रतिवसति " या (मृच्छकटिका-तील) उक्तीसारखा होईल.

सोमसवन व श्रम यांची स्वाभाविक संगति वैदिक ऋषींच्या मनात होती हे आपण मागे पाहिले आहेच. पुढील उक्ती उद्यमशीलता म्हणजेच सोम-सवन-प्रवणता-द्योतक आहे.

(१६) **सुष्वेः पंक्ति कृणुते केवलेन्द्रः ।**

(४-२५-६)

[उत्कृष्टपणे सोम काढणाऱ्याची निश्चित सिद्धी इन्द्र करतो]

(१७) **नासुष्वेरापिर्न सखा न जामिः ।**

[जो ' असुष्वि ' (सोम न काढणारा, उद्योग न करणारा) आहे त्याचा कुणी सखा नाही कि बंधुही नाही !]

जागरूकतेची स्तुती आपण बघितली आहेच. त्याचाच अर्थवाद म्हणून देवांनाही जागरूकतेमुळेच प्राप्ती होते हे पुढील शब्दात स्पष्ट केलेले आहे.

(१८) **अग्निर्जागार तमृचः कामयन्ते**
अग्निर्जागार तमु सामानि यन्ति ।
अग्निर्जागार तमयं सोम आह
तवाहमस्मि सख्ये न्योकाः ॥

(५-४४-१५)

[अग्नी जागतो म्हणून (किंवा जागला म्हणून[३]) त्याला ऋचा इच्छितात; (अर्थात् त्याची आपण ऋचांनी स्तुति करतो). म्हणूनच साम (स्तुतिगीते) त्याचेकडे जातात; तो जागतो म्हणूनच त्याला सोम म्हणतो– " तुझ्या मैत्रीत मी स्थिर आहे " (ओकस् म्हणजे स्थान " न्योकाः " चा अर्थ होईल " स्थिरस्थान ")]

मागे **सख्याची** महती गायिलेली आपण पाहिली. इतरत्र मैत्रीची चिरकालीनता दाखविण्यासाठी- ' सख्ये स्थिरपीत' असा वाक्प्रचार आलेला आहे (१०-७१-५) वरवर सारखे असलेले ' **सखे** ' मनःशक्तीसंबन्धे कसे परस्परभिन्न असतात याचे सुंदर उदाहरण म्हणून पुढील वचन उद्धृत करता येईल.

(१९) **अक्षण्वन्तः कर्णवन्तः सखायो**
मनोजवेष्वसमा बभूवुः ।

[डोळे असणारे, कान असणारे-म्हणजेच वर वर सारखेच असणारे मित्र[४] हे मनाच्या वेगाचे बाबतीत समान नसतात].

हे झाले मैत्रीचे वर्णन. पण जी एकलकोंड्या स्वभा-वाची किंवा साहाय्यहीन आहे अशा व्यक्तीला एकच धुऱ्याच्या शकटाची उपमा देऊन सांगितले आहे, असा ' एकधूरी ' शकट योग्य काळी गन्तव्यस्थानी जाऊन पोचत नाही.

(२०) **न हि स्थूर्यृतुथा यातमस्ति ।**

(१०-१३१-३)

[स्थूरि + ऋतुथा. **स्थूरि** म्हणजे एकधूः शकट]. अर्थात् एकलकोंडेपणाचे जीवन व्यर्थ ही कल्पना सिद्ध झाल्याने 'सख्य' जे असेल ते टिकविले पाहिजे.

---

३. ' **जागृविः** ' हे अग्नीचे आवडते विशेषण ऋग्वेदात आहे. कारण तो स्वतः जागरूक असून होम-कर्त्याला जागवितो. पहा– १-३९-९; ३-२-१२ इ इ.

४. इथे एक गोष्ट लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की, या मंत्रातील ' सखायः ' हा शब्द ' कविकर्मात सख्य असणारे ' या अर्थी या संदर्भात मूलतः येतो.





म्हणजेच ते पदोपदी नवीन केले पाहिजे असा संदेश सापडतो–

(२१) पुनः कृण्वाना सख्या नवानि । (३-५८-६)

उद्योग व व्यवसाय करावे हे ठीक. पण ते योग्य असतील तरच फल प्राप्त होते. म्हणजे 'कर्मसु कौशलम्' हवे. त्यासंबंधाने पुढील उक्ती रमणीय आहेत.

(२२) सकृत्तमा मधुनो भक्षमाशत ।
(९–८३–४)

आणि स्वकर्मावर अवलंबूनच गोड फळे चाखा यला मिळतात यासाठी–

(२३) त्रिधातु मधु = क्रियते स्वकर्मभिः ।
(९–७०–८[५])

हे झाले सुकर्मांबद्दल पण दुष्कृत्य ? तेही कर्मच की ! पण दुष्कर्मांबद्दल वाईट फळ येणारच. दुष्कृत्य-कारी मनुष्य सन्मार्गापासून च्युत होतो. त्याला **ऋताचा** मार्ग लाभत नाही.

(२४) ऋतस्य पन्थां न तरन्ति दुष्कृतः ।
(९-७३-६)

ऋत म्हणजे वैश्विक गतिमानतेचे तत्त्व. ते संतत ठेवण्यासाठी यज्ञसंस्था आहे. किंबहुना ऋत म्हणजे यज्ञ असेही समीकरण स्पष्ट आहे. तेव्हा यज्ञीय अनुष्ठान किंवा यज्ञीय कर्माची स्तुती पुढील सूक्तीत दिसते.

(२५) यज्ञैर्य इन्द्रे दधते दुवांसि
क्षयत्स राय ऋतपा ऋतेजाः ।
(७-२०-६)

[जो यज्ञकर्माने इंद्राची परिचर्या करतो. तो ऋताचे पालन करणारा व (म्हणूनच तत्त्वतः) ऋतातच जन्मलेला यजमान धनप्राप्ती करतो (क्षयत् स राये)].

(२६) पूर्वीश्चन प्रसितयस्तरन्ति तं य इन्द्रे
कर्मणाभुवत् । (७-३२-१३)

[जो इन्द्राच्या ठिकाणी यज्ञकर्माने रत होतो त्याची पुष्कळशी बन्धने नष्ट होतात.]

पण देवाची स्तुती आणि पूजाकर्मे अखंड हवी.

(२७) न दुष्टुती मर्त्यो विन्दते वसु ।
(७-३२-२१)

[हीन स्तुतीने मानवाला धन लाभत नाही.]

(२८) न स्रेधन्तं रयिर्नशत् । (७-३२-२१)

[जो खंड करतो– कर्म अखंड करीत नाही– त्याला धनादी फले प्राप्त होत नाहीत.]

यज्ञात **दक्षिणा** न दिली तर यज्ञ हा सफळच होत नाही. दक्षिणेची स्तुती पुढील शब्दात केलेली आहे.

(२९) उच्चा दिवि दक्षिणावंतो अस्थुः ।
(१०-१०७-२)

[दक्षिणा देणारे यजमान स्वर्गात उच्च स्थानी राहतात].

(३०) उरुः पंथा दक्षिणाया अदर्शि ।
(१०-१०७-१)

[दक्षिणेचा मार्ग विस्तृतपणे दिसला (दिसतो)].

विविध प्रकारच्या दक्षिणा दिल्याने विविध फले प्राप्त होतात.

(३१) ये अश्वदाः सह ते सूर्येण (अस्थुः)
(१०-१०७-२)

(३२) हिरण्यदा अमृतत्वं भजन्ते
वासोदाः सोम, प्रतिरन्त आयुः ॥
(१०-१०७-२)

[हिरण्य देणारे[६] अमर्त्य होतात; वस्त्रदान करणारे हे सोमा आपले आयुष्य वाढवितात !] कारण

(३३) दैवी पूर्तिर्दक्षिणा देवयज्या ।
(१०-१०७-३)

[देवांच्या यज्ञकर्मात दिलेली दक्षिणा म्हणजे दैवीपूर्ती !]

प्रभूत दक्षिणा देणारा मनुष्य अर्थात् श्रीमंत असला पाहिजे. आणि असा श्री–पुत्र समाजात अर्थातच मान्यता पावतो असा ऋग्वेदाचा निष्कर्ष आहे; हे पुढील ऋचांवरून स्पष्ट होऊ शकेल–

---

५. तु. क. – चरन् वै मधु विन्दति । (ऐ. ब्रा.)

६. हिरण्य आणि सूर्य यांचा जवळचा संबंध मानला आहे. सोने हे सूर्यधातु होय. अधिक स्पष्टीकरणा-साठी बघाः प्रस्तुत लेखकाचा लेख 'Adornment as a Protective Measure in Vedic Ritual' (Dr. Mirashi Feb. Vol. – 1965)

अनुक्रमणिका





(३४) **दक्षिणावान् प्रथमो हूत एति**
दक्षिणावान् ग्रामणीरग्रमेति ।
तमेव मन्ये नृपतिं जनानां
यः प्रथमो दक्षिणामाविवाय ॥
(१०-१०७-५)

[दक्षिणा देणारा यजमान प्रथम आमंत्रित केला जातो. दक्षिणावान् हा ग्रामणी-ग्रामनेता-होय. जो प्रथम प्रतीचा दक्षिणा देणारा असतो त्यालाच लोकांचा अधीश्वर म्हणून मी मानतो.]

यावरून यज्ञातील दक्षिणेची आणि दानभावनेची महती स्पष्ट होते. पण ' दान ' या शब्दात जी ' अहंकारा 'ची भावना दिसते, ती अर्थानेच ' दक्षिणा ' या शब्दात नाही. ' दक्षिणा ' हा शब्द ' दक्ष ' या शब्दाशी किंवा ऋग्वेदात येणाऱ्या ' दक्षाय्य ' या शब्दाशी ताडून पाहता त्याचा अर्थ कर्तव्यतत्परता असा होईल; आणि म्हणूनच ' दक्षिणा ' देताना फलाची कामना असू नये असे असले तरी दक्षिणा-प्रवणता व. यज्ञप्रवणता वाढीस लागण्यासाठी मानवी मनाचा सूक्ष्मपणे मागोवा काढीत ऋषी दक्षिणा-फलाची कल्पना देतात हे आपण वर पाहिले आहेच. स्वर्ग, अमृतत्व व आयुर्वर्धन ह्या गोष्टी अनिश्चित आहेत. पण प्रत्यक्ष आयुष्यात प्राप्ती काय ? या प्रश्नाचे उत्तर आहे-

(३५) **दक्षिणाश्वं दक्षिणा गां ददाति**
दक्षिणा चन्द्रमुत यद्धिरण्यम् ।
दक्षिणान्नं वनुते, यो न आत्मा
दक्षिणां वर्म कृणुते विजानन् ॥
(१०-१०७-७)

[दक्षिणा घोडा देते, गाय देते; चांदी देते; सोने देते; अन्न देते. आणि हा आपला आत्मा आहे ना ? -तो दक्षिणेच्या रूपात कवच प्राप्त करतो !]

आणि म्हणूनच म्हटले आहे.

(३६) **न भोजा मम्रुर्न न्यर्थमीयुः**
न रिष्यन्ति न व्यथन्ते ह भोजाः ।
(१०-१०७-८)

[जे दक्षिणा देणारे आहेत ते मरतच नाही-त्यांची कीर्ती अमर असते. त्यांना त्रास होत नाही-व्यथा होत नाही] - भोज ' हे खरोखरच भोग प्राप्त करतात ते असे-

(३७) **भोजा जिग्युः सुरभिं योनिमग्रे**
भोजा जिग्युर्वध्वं या सुवासाः ।
भोजा जिग्युरन्तःपेयं सुराया
भोजा जिग्युर्ये अहूताः प्रयन्ति ॥
(१०-१०७-९)

[' भोज ' म्हणजे दक्षिणा देणारे व अर्थात् यज्ञानुष्ठान करणारे लोक सुवासित ' योनि ' (वसतिस्थान; सायण-क्षीरादि निर्माण करणारी गाय) मिळवतात; सुशोभित वधू जिंकतात; सुरापान प्राप्त करतात; आक्रमक शत्रूंनाही ' भोज ' जिंकतात.]

(३८) **भोजायाश्वं सं मृजन्त्याशुं**
भोजायास्ते कन्या शुम्भमाना ।
भोजस्येदं पुष्करिणीव वेश्म
परिष्कृतं देवमानेव चित्रम् ॥
(१०-१०७-१०)

[' भोजा ' साठी (परिचारक) सुंदर अश्व सिद्ध ठेवतात. भोजासाठी कमनीया नवयौवना स्त्री सिद्ध असते. भोजाचे घर हे पुष्करिणी सारखे (मनोहारि) असते-अगदी देवप्रासादासारखे !]

अशा प्रकारे यज्ञ-दक्षिणा आणि-ऐहिक सुख यांचा कार्यकारणसंबंध दाखवून ऋग्वेद भौतिक उत्कर्षाचा चरम बिन्दु आपणापुढे ठेवतो. तत्कालीन ऐहिक सुख-कल्पनांवर अशा प्रकारे स्पष्ट प्रकाश पडतो. सुरा-सुंदरी-अश्वादियुक्त प्रासाद हे ऐहिक सुखाचे चरम ध्येय मानणारी पण कर्तृत्वनिष्ठ आणि देवनिष्ठ समाजव्यवस्था ऋग्वेदातून स्पष्ट होते.

देवाचे अधिष्ठान सर्व जीवनात आधारभूत आहे हे वरील उक्तींवरून स्पष्ट होतेच. देवावरील विश्वास व जीवनात त्यांचे स्थान पुढील उक्तींवरून स्पष्ट होईल.

(३९) **विश्वं तद्भद्रं यदवन्ति देवाः ।**
(२-३५-१५)

[देव ज्याचे रक्षण करतात ते सर्वच कल्याणमय असते].

(४०) **यथा वशन्ति देवास्तथेदसत्**
तेषां न किरामिनत् । (८-२८-४)

[जशी देवाची इच्छा असते तसेच होते; कुणीही त्यांचे (कृत्य) खंडू शकत नाही !]

अनुक्रमणिका

(४१) **न देवानामति व्रतं शतात्मा च न जीवति ।**
(१०-३३-९)

[देवांचे व्रत (नियम) उल्लंघून कोणीच जिवंत राहू शकत नाही– मग त्याला शंभर आत्मे का असेनात !]

देव मानवाचा अत्यंत जवळचा सखा आहे ही भावना ठायी ठायी ऋग्वेदात दिसते. ती पुढील सुटसुटित उक्तीत दिसते–

(४२) **देवो मर्त्यस्य सधनित्वमाप ।** (४-१-९)

[देव मानवाशी समस्वामित्व करतो]

आणि म्हणूनच म्हटले आहे—

(४३) **देवयन्निददेवयन्तमभ्यसत् ।**
(२-२६-१)

[देवांची आस धरणाराच देवाविरुद्ध असलेल्या जनांचा पराभव करतो.]

मानवी मनाचा मागोवा काढणारी सुंदर वचने पुढीलप्रमाणे आहेत, ज्यात मानवाच्या स्वाभाविक भावनांवर प्रकाश पडतो.

(४४) **पुलुकामो हि मर्त्यः ।** (१-१७९-५)

[मानव हा विविधकामनायुक्त आहे]

(४५) **नानानं वा उ नो धियो
वि व्रतानि जनानाम् ।** (९-११२-१)

[आमची बुद्धी (शब्दशः बुद्धया) विविध प्रकारच्या आहेत ः लोकांची कर्मे सुद्धा विविध असतात.]

या उक्तीवरून ' व्यक्ती तितक्या प्रकृती ' ही म्हण आठवल्याशिवाय राहत नाही.

आपल्या नकट्या मुलीस नकटी म्हणणारा बाप विरळाच ! हेच सत्य ऋग्वेदात पुढील शब्दात सापडते-

(४६) **यस्या अनक्षा दुहिता जात्वास** (जातु + आस)
कस्तां विद्वाँ अभि मन्याते अन्धाम् ।
(१०-२७-११)

[ज्याची मुलगी नेत्रहीन आहे असा कोण बरे, जाणून सुद्धा, तिला आंधळी म्हणून मानील !]

पित्याच्या स्वाभाविक अहंकाराचे असे सुंदर चित्रण मानवी मनाच्या अगदी आतल्या पापुद्र्याला हात लावते !

साधारण मानवांच्या जीवनाचा सर्वात नाजुक संबंध म्हणजे स्त्री-पुरुष संबंध. पत्नीसंबंधी पुढील उक्ती उद्बोधक आहेत.

(४७) **जायेदस्तं** (जाया + इत् अस्तं)
मघवन्सेदु योनिः । (३-५३-४)

[हे इन्द्रा ! (घर म्हणजे काय ?) पत्नी हेच घर ! आणि जाया (पत्नी) हेच खरे जिवाभावाचे जवळिकीचे स्थान[७]]

ही पत्नीसंबंधीची भावना नंतरच्या ' गृहिणी गृहमुच्यते ' यातील भावनेशी ताडून बघता येईल. हीच भावना नंतर ' कुटुंब ' या शब्दात व्यक्त होते.

(४८) **जाया पतिं वहति वग्नुना
पुंस इद्भद्रो वहतुः परिष्कृतः ।**
(१०-३२-३)

या सुंदर उक्तीत सांगितले आहे की, भार्या ही आपल्या शब्दावर (वग्नुना) पतीला वहन करते. दुसऱ्या शब्दात– भार्येच्या शब्दात पती असतो ! ती त्याला शब्दावर नाचविते. कारण ती पुरुषाचा उत्कृष्टपणे सजविलेला रथच (वहतुः) आहे !

भार्येसंबंधी इतकी सुंदर उक्ति क्वचितच कुठे सापडेल. ऋग्वेदात इतरत्र भार्येला ' सुभद्रं भोजनं ' (कल्याणकारी भोग) म्हटलेले आहे (ऋ. ८–१–३४); अर्थात् स्त्री ही केवळ भोग्य नाही. भोग हा आपाततः आहे. तिच्या संबंधीची मौलिक धारणा कल्याणाची आहे. भार्या पतीशी संयुक्त होणारच हे पुढील उक्तीत सांगितले आहे.

(४९) **अर्थमिद्वा उ अर्थिन आ जाया पतिम्**
(१–१०५-२)

[धनाची कास धरणारे धन मिळवणारच; पत्नी पतीशी संयुक्त होणारच !]

" सामर्थ्यशाली आणि पौरुषयुक्त विवाहेच्छु अशा पुरुषाला स्त्री ही किती (पुरे) असणार ! असा सवाल टाकलेला आहे–

(५०) **कियती योषा मर्यतो वधूयोः ।**
(१०–२७–१२)

---

७. ' योनिः ' या शब्दाचा अर्थ ऋग्वेदात गृह, मिश्रणस्थान, वसतिस्थान असा होतो. √यु मिश्रणे हा धातु ' योनि ' याचा अर्थ-अर्थातच अत्यंत आपुलकीचे – आलिंगन योग्य, चिरस्थितियोग्य – असे स्थान जिथे एकत्व प्राप्त होऊ शकते.





ऋग्वेदातील सूक्ती (म्हणी !) आणि लोकनीती

मर्द पुरुषाचा सकस स्वाभिमान आणि आत्मविश्वास या उक्तीत स्पष्ट दिसून येतो.

सगळयात चांगली वधू कोणती ? तर जी स्वतः लोकात आपला वर निवडते—

(५१) भद्रा वधूर्भवति यत्सुपेशाः स्वयं सा मित्रं वनुते जने चित् ।

(१०–२७–१२)

स्वयंवराची कल्पना या उक्तीत स्पष्ट दिसते हे तर खरेच; पण प्रीति-विवाह यातून प्रतीत होतो. कारण लोकांमधून आपला पती निवडायचा तो **मित्र** असावा असा स्पष्ट ध्वनी आहे. अर्थातच अशा प्रकारचा प्रीति–विवाह घडवून आणणारी वधू ही कल्याणिनी आणि–फार काय–उत्कृष्ट मानली जात असे हेही स्पष्टच ! स्त्रीपुरुषसंबंधात स्त्री ही पुरुषावर मात करण्याचे एक मजेदार कारण सांगितले आहे; त्यावरून सांसारिक जीवनातही देवाधिष्ठानाचे महत्त्व स्पष्ट होते.

(५२) उत त्वा स्त्री शशीयसी पुंसो भवति वस्यसी । अदेवत्रादराधसः । (५-६१-६)

[एखादी (त्वा) चपळ (कर्मठ) शशीयसी) स्त्रीसुद्धा पुरुषापेक्षा श्रेयस्कर (वस्यसी) ठरते ! (अर्थात्) देवाची स्तुती न करणाऱ्या आणि दान करणाऱ्या (अराधसः)]

पुत्रपौत्रांनी आपले घर परिपूर्ण असावे ही इच्छा तर अनेक स्थळी दिसतेच. ' बृहद्वदेम विदथे सुवीराः ' अशा सारख्या उक्ती याची साक्ष आहेत पण पुत्र औरसच हवा; दत्तक पुत्र योग्य नव्हे; कारण तो नाही तरी निघून जाणाराच ठरेल अशी भीतीही दृष्टोत्पत्तीस येते– वसिष्ठ म्हणतात–

(५३) न हि ग्रभायारणः सुशेवः ।

(ग्रभाय+अरणः) (७-४-८)

[**अरणः** म्हणजे पळून जाणारा म्हणजेच अन्योदर्य पुत्र (जरी दत्तक म्हणून घेतला तरी) त्याला धरून ठेवणे शक्य नाही· आणि तो सुखकारकही नाही (न सुशेवः)]

(५४) न शेषो अग्ने अन्यजातमस्ति ।

(७-४-७)

[हे अग्ने परकीय पुत्र हा (खरोखरीचा) पुत्र (शेषः) नाही !]

वडील आणि धाकट्यांचा संबंध आणि वारसाचा प्रश्न पुढील उक्तीत रोचकपणे एखाद्या नियमासारखा उद्धृत केला आहे. देव हा मानवापेक्षा मोठा. तेव्हा मोठ्याची कृपा आपोआपच धाकट्याकडे आलीच पाहिजे–

(५५) यदिन्द्र पूर्वो अपराय शिक्षन्

(७-२०-७ अ)

[हे इन्द्रा ! पूर्वज (वडील) हा अपरज (धाकटा) असेल त्याला देतो **ना !**] आणि

(५६) अयज्ज्यायान्कनीयसो देष्णम् ।

(७-२०-७ ब)

[वडील माणूस धाकट्याच्या देणग्या स्वीकारतोच ना !]

या दोन उक्तींवरून वडील आणि धाकटी माणसे यातील मधुर संबंध लक्षात येऊ शकतात. वडिलांनी (पिता, ज्येष्ठ भ्राता इत्यादींनी) उपदेश द्यायचा आणि धाकट्यांनी (वयाने किंवा मानाने) त्यांना काही तरी भेट म्हणून द्यायचे (देष्णम्) हा व्यवहार स्पष्ट दिसतो. मग इतका मधुर संबंध हा समाजसिद्ध असताना देवानेच काय मानवाची उपेक्षा करीत दूर बसावे ?

(५७) अमृत इत्पर्यासीत दूरम् । (७-२०-७ क)

वडील आणि धाकटयाचे हे संबंध लक्षात ठेवूनच असे स्पष्ट म्हणता येते की धाकटयाची काळजी वहायची ती वडिलधाऱ्यांनी. मग धाकटयात पाप प्रवृत्ती शिरली, तर त्याला जबाबदार कोण ? अर्थात् जो निर्वाहक आहे अशा वडिलधाऱ्या माणसावरच ती जबाबदारी येणार ! वसिष्ठ आपल्या (चुकून झाले असेल अशा) पापकृत्याची जबाबदारी वरुणावरच टाकतात आणि स्पष्टच म्हणतात–

(५८) अस्ति ज्यायान्कनीयस उपारे ।

(७-८९-६ क)

आणि वडीलधारी मनुष्य (इथे देव) ही जबाबदारी घेण्यास इच्छित नसेल तर ? मग त्याच्यासाठी अगदी योग्य असे मानसशास्त्रीय कारण पुढील उक्तीत दिले आहे —

(५९) स्वप्नश्चनेदनृतस्य प्रयोता । (७-८९-६ ड)

[निद्रा आणि स्वप्न ही पाप घडवून आणू शकते !]

इन्द्राची आळवणी करताना ऋषि (काण्व प्रगाथ नांवाचे) सरळच एक व्यावहारिक दाखला देऊन म्हणतात—

(६०) क ईशानं न याचिषत्। (८-१-२०)

(कोण बरे शक्तिशाली, प्रभावशाली व्यक्तीची याचना करीत नाही ?)

आणि जो जाणता आणि समर्थ आहे अशाकडेच पृच्छा करायची असते–नाही काय ? कारण—

(६१) अक्षेत्रवित्क्षेत्रविदं ह्यप्राट्
स प्रैति क्षेत्रविदानुशिष्टः। (१०-३२-७)

[ज्याला मार्ग (किंवा प्रदेश) माहीत नाही तो मार्गज्ञालाच विचारतो ना! (आणि) त्या मार्गज्ञाने सांगितल्याप्रमाणे जातो.] पण सांगू शकतो तोही जाणकार पाहिजे—

(६२) क्षेत्रविद्धि दिश आह विपृच्छते। ९-७०-९

दुनियेतील दुष्टाव्याची जाणीव पुढील उक्तीवरून स्पष्ट होते—

(६३) पुरुद्रुहो हि क्षितयो जनानाम्।
(३-१८-१)

[मानवांची स्थिती (अवस्था) या बहुद्रोहपूर्ण आहेत!] देवाच्या स्तुतीमध्ये अकृत्रिमश्रद्धा हीच अधिक फलदायी आहे. कुठल्याही प्रकारे कलाप्रदर्शनाची आवश्यकता नाही हे तत्त्व पुढील उक्तीत दिसून येते.

(६४) उक्थं चन शस्यमानमगोररिराचिकेत।
न गायत्रं गीयमानम्॥ (८-२-१४)

['अगोः अरिः' म्हणजे स्तुती न करणाऱ्याचा शत्रु -इन्द्र. त्याला केवळ साधारणपणे म्हटलेले 'उक्थ' हेच विशेष आवडते. गायिलेले सामगान नव्हे!] "देव भावाचा भुकेला" हेच तत्त्व या उक्तीत स्पष्ट होते!

स्त्रीसंबंधी उदात्त कल्पना आपण बघितल्या आहेत. तसेच त्यांची हृदये दुष्ट असतात हे उर्वशीचे वचनही आपण बघितले आहे. स्त्रीमनाचे सम्यग् दर्शन पुढील उक्तीवरून होते–

(६५) इन्द्रश्चिद्धा तदब्रवीत्स्त्रिया अशास्यं मनः। (८-३३-१७)

[साक्षात् इन्द्रच म्हणाला की स्त्रीचे मन हे वश होऊ शकत नाही.]

पुढील उक्ती सार्वकालिक सत्य म्हणून उद्धृत करता येतील.

(६६) सलक्ष्मा यद्विषुरूपा भवाति। (१०-१०-२)

[लक्षणे किंवा कान्ति सारखी असली तरी रूप वेगळे!] ही उक्ती प्रसिद्ध यम-यमी सूक्तातील आहे.[८] बहिण आणि भाऊ यांचे लक्षण (सयोनित्व, सहोदरत्व) हे सारखे असले तरी रूपे वेगळी! म्हणूनच बहिण ही भावापेक्षा आकाराने (रूपाने) वेगळी!

पण हेच वचन पुढे एका सुंदर तत्त्वाच्या निदर्शनासाठी उपयोगात आहे. "लक्षण सारखे पण रूप उलट (वेगळे)" या स्थितीमुळेच जगाच्या मूळ अमृत-तत्त्वाचे नीट आकलन होऊ शकत नाही.

(६७) दुर्मन्त्वत्रामृतस्य नाम
सलक्ष्मा यद्विषुरूपा भवाति।
(१०-१२-६)

[अमृताचे नाव चिंतन करण्यास कठिण आहे; कारण जी तत्समान लक्षणा आहे ती रूपाने वेगळी (उलट) आहे.] या उक्तीत सूक्ष्मपणे ब्रह्म आणि जगत् यांचा आविर्भाव सूचित केलेला आहे. पुरुष आणि प्रकृति यांची बैठक एकच पण प्रकृतीचे रूप उलट!][९]

(६८) धीरा इच्छेकुर्धरुणेष्वारभम्।
(इत् शेकुः) - (९-७३-३)

[धीर आणि सर्वधारक अशा कार्यांना धीरच आरंभ करतात].

(६९) विरूपाय इद्वयस्त इद्गभीरवेपसः।
(१०-६२-५)

---

८. या सूक्ताचा पूर्ण अर्थ करण्याचे हे स्थान नव्हे. अनेक विद्वानांनी तो अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे.

९. या ऋचेवर सायणांची टीका नाही. कदाचित् हे मूळ प्रतीत नसेल. मात्र सूक्ताच्या एकंदर धाटणीत वरील अर्थ बसतो.

अनुक्रमणिका





(ऋषी विभिन्नरूपी असतात. त्यांचे तेज किंवा कर्म धीर गंभीर असते.)

(७०) **न किल्बिषादीषते वस्व आकरः ।**

(५–३४–४)

[धनी किंवा धनाची खाण असलेला किंवा धन जोडण्याची हिम्मत असलेला (वीर) मनुष्य निंदेमुळे चळत नाही; आपल्या कार्यापासून परावृत्त होत नाही.]

श्राद्धकर्म का करावे यासाठी मोठे समर्पक उत्तर दिले आहे—

(७१) **जीवो मृतस्य चरंति स्वधाभिः ।**

(१–१६४–३०)

[मृताचा जीव श्राद्धकर्मात दिलेल्या दानावर जगतो !] अर्थात् श्राद्धकर्म करणे हे या दृष्टीने महत्त्वाचे असते असा निर्वाळा ऋग्वेदाने दिला आहे. म्हणूनच औरस पुत्राचे महत्त्व. वसिष्ठ औरस पुत्राची महती गातात आणि " न हि ग्रभायअरणः सुशेवः " असे म्हणतात हे त्यासाठीच. या साठीच गृत्समद ऋषि आपल्या सूक्तांचे पालुपद योजतात—

" बृहद्वदेम विदथे सुवीराः । " वरील उक्तीत शरीर गेले तरी आत्मा जगतो व त्याची तृप्ती केलीच पाहिजे. ती ' स्वधे ' ने होते. म्हणून श्राद्ध केले पाहिजे असा पूर्ण लोकविश्वास अनुस्यूत झाला आहे.[१०] अर्थात् ही रीत तत्काली होती हे स्पष्टच. पुत्रासाठी प्रयत्न का ? तर तो वंश चालवितो ही कल्पना तर खरीच; पण त्याहीपेक्षा विशेष म्हणजे तो पितरांची स्वधा–सामग्री अबाधित ठेवतो. ' वीर ' हा शब्द ऋग्वेदात पुत्र यासाठी असंख्य ठिकाणी येतो. ' सुवीराः' म्हणजे उत्तम पुत्रपौत्रांनी युक्त असा अर्थ आहे. म्हणूनच वसिष्ठ (ज्यांच्या शक्ति नावाच्या पुत्राला सौदासांनी आणि विश्वामित्राच्या अनुयायांनी मारल्याची परंपरा प्रसिद्ध आहे.[११]) म्हणतात-मला ' अवीरता ' (निपुत्रिकपणा–पहा–ऋ. ७–१–११;–१९) देऊ नकोस हे देवा ! – त्याचप्रमाणे पुरूरवा जणु सार्वजनीन तथ्य बोलतो–

(७२) **अवीरे क्रतौ वि नविद्युतन्न ।**

(१०–९५–३)

[निपुत्रिकपणामुळे नित्यकर्मात मन लागत नाही, उत्साह वाटत नाही.]

(७३) **कविः कवित्वा दिवि रूपमासजत् ।**

(१०-१२४-७)

[कवी काव्याने आपले रूप स्वर्गात प्रकाशवितो.] अर्थात् कवी या शब्दाचा अर्थ द्रष्टा ज्ञानी असा आहे, केवळ पद्य रचणारा नव्हे.

(७४) **जिह्वा वाचः पुरोगवी ।**

(१०–१३७–७)

[जीभ ही शब्दांची पुरोवर्तिनी आहे.]

–अनेक स्थळी ऋग्वेदात स्पष्टवक्तेपणा आढळतो; पण त्या स्पष्टवक्तेपणात मनाची विकृती दिसण्यापेक्षा सशक्त पौरुषयुक्त जीवनाचे दर्शन होते.

(७५) **न सेशे यस्य रम्बतेऽन्तरा सक्थ्या कपृत् ।**

(१०-८६-१६)

[ज्याचे जननेन्द्रिय मांडीच्या ग्रंथीमध्ये लोंबकळते तो सामर्थ्यशाली नव्हे !][१२]

(७६) **तनूरेव तन्वोरस्तु भेषजम् ।**

(१०-१००-१०)

[अर्थ सरळ आहे.]

सोम आणि गाईचे दूध यांच्या संमिश्रणाच्या संबंधात योजलेली ही उक्ती सर्व दृष्टींनी मोठी मार्मिक नाही असे कोण म्हणेल ? औषध बाहेरचे असण्यापेक्षा आंतरिक म्हणज त्याच शरीरांतील हवे. अर्थात्

---

१०. रघुवंशात दिलीपाची निपुत्रिकता बोलकी होते. दीनपणे बसलेला तो सांगतो–की माझ्यानंतर पिंड द्यायला कोणीच नाही. म्हणून माझे पितर–' उपाशी राहू आपण त्यानंतर) या कल्पनेने–आता पासूनच " स्वधासंग्रहतत्पराः " झालेले आहेत. (रघु. १–६६).

११. अनुक्रमणिका–१०७;–शाख्यायनक सायणभाष्य ऋ. ७–३२.

१२. हे वचन प्रसिद्ध ' वृषाकपि ' सूक्तातून घेतले आहे. या सुक्ताचा अनेकांनी अनेक प्रकारचा अर्थ घेऊन एक गूढ वा अतर्क्य सूक्त म्हणून या सूक्ताची वासलात लावली आहे. प्रस्तुत लेखकाने या सूक्ताचे वेगळ्याच रीतीने परीक्षण केले असून त्या रीतीने प्रत्येक ऋचेचा योग्य अर्थ लावून दाखविला आहे. (जर्नल आफॅ द् नागपूर युनि. एप्रिल १९६६)

अनुक्रमणिका





शरीराचा बरे होणे हा स्वधर्मच आहे. या ठिकाणी सोम आणि दूध यात भेद नाही हे तत्त्व सूक्ष्मपणे प्रतिपादन करण्यासाठी या उक्तीचा वापर केलेला आहे.

(७७) मक्षू देववतो रथः शूरो वा पृत्सु
कासु चित्। (८-३१-१५)

[देवांना हविर्भाग देणाऱ्याचा रथ, संग्रामात लढणाऱ्या शूराप्रमाणे शीघ्रगामी असतो.]

वरील उक्तीवरून तत्कालीन आर्यसमाजाची मानसिक आणि नैतिक बैठक सिद्ध होऊ शकेल. संपूर्ण सकस पौरुषयुक्त जीवन, तेही ऐहिक भोगांनी परिपूर्ण; पण त्यात यज्ञाचे, दानाचे, दक्षिणेचे, सहानुभूतीचे अधिष्ठान हा तत्कालीन जीवनमंत्र होय. ईश्वराचे अधिष्ठान नाही ते जीवन कसले ? स्वतःसाठीच जगायचे ते जगणे कसले ? आपण कर्तृत्वशील असलो तरी साधारण जीव आहो; ते परमोच्च तेज आम्हाला प्राप्त करायचे आहे ही भावना प्रबल दिसते. कारण ऋषि म्हणतातच.–

(७८) जीवा ज्योतिरशीमहि।
(६-३२-२६)

संग्रामाच्या पार्श्वभूमीवर उच्चारलेले हे वचन परावृत्त होण्याची भाषा करीत नाही. तर मृत्यू आला तरी आम्ही त्या परमोच्च प्रकाशमय ज्योतीत विलीन व्हावे अशी प्रार्थना ग्रथित करते !

काही प्रहेलिकासारखी वचने आहेत. या दृष्टीने आठव्या मंडलातील एकोणतिसावे संपूर्ण सूक्त मनोवेधक आहे. देवांची वर्णने केली आहेत; पण त्यांची नावे मात्र ऋचात नाहीत तो ऋचावरून ठरवायची !

(१) बभ्रुरेको विषुणः सूनरो युवा–ञ्ज्यङ्क्ते
हिरण्ययम्। (८–२९–१)

[पिंगट लालसर वर्णाचा, सर्वत्रगामी देखणा तरुण असा हा सोन्याचा टिळा लावतो–] — (सोम.)

(२) योनिमेक आ ससाद द्योतनोऽन्तर्देवेषु
मेधिरः। (८–२९–२)

[प्रकाशमान असा हा मेधावी देव देवांच्या मध्यात आपल्या स्थानी विराजमान होतो]–(अग्नि)

या सूक्तातील इतर ऋचा अशासारख्याच आहेत आणि लिङ्गावरून देवतेचे रूप ओळखण्याची कल्पना त्यात आहे. पुढे याच मंडलात एका ठिकाणी (७२–३) अग्नीला प्रज्वलित करताना म्हणाव्या लागणाऱ्या मंत्रावरून– 'गृभ्णन्ति जिह्वया ससम्' [झोपलेल्याला जिभांनी (स्तुतींनी) धरतात] अशी उक्ती आहे. पण अशा उक्तींचा विचार प्रस्तुत स्थळी अभिप्रेत नसल्याने त्यांचा केवळ निर्देश करून हा विषय इथेच संपवू.

अनुक्रमणिका

प्रा. वा. के. लेले

संस्कृत साहित्यशास्त्रविषयक एक समस्या

समस्येचे स्वरूप

संस्कृत साहित्यशास्त्राची परंपरा जितकी सुदीर्घ तितकीच समृद्ध आहे. नाट्यशास्त्राचा कर्ता भरतमुनी हा ह्या शास्त्राच्या युगाचा प्रवर्तक मानला जातो. त्याच्या पूर्वसूरींचे उल्लेख यद्यपि खुद्द त्याच्या ग्रंथात आढळून येत असले, तथापि त्यांचे ग्रंथ आज उपलब्ध नसल्यामुळे त्यांच्या विचारांविषयी निश्चित माहिती मिळत नाही. भरताच्या काळी प्रथम 'तुच्छ' (सरितां इव प्रवाहास्तुच्छाः प्रथमं यथोत्तरं विपुलाः । ये शास्त्र-समारंभाः भवन्ति लोकस्य ते वन्द्याः॥ राजशेखर–काव्य-मीमांसाद्वितीयाध्याय) असलेला हा साहित्यशास्त्रप्रवाह पुढे खरोखरीच ऐश्वर्यसंपन्न होऊन विद्वद्वंद्य झाला. जगन्नाथाच्या रसगंगाधराच्या निर्मितीबरोबरच ह्या शास्त्राच्या ऐन उत्कर्षाचा काळ समाप्त झाला. त्यानंतरच्या काळातही अनेकांनी ह्या शास्त्राच्या सेवेचे कार्य निष्ठेने चालू ठेविलेले आढळते, तथापि त्यांचे ग्रंथ प्रायः अनुकरणात्मक असल्या-मुळे त्यांत जगन्नाथपूर्वकालीन विचारवंतांच्या विचा-राची झळाळी आढळत नाही. तरीही भरतापासून तो काल-परवा होऊन गेलेल्या मुदम्बई नरसिंहाचार्य, रामसुब्रह्मण्यम् , रावजी मोडक इत्यादी ग्रंथकारा-पर्यंतचा काळ सुमारे दोन हजार वर्षांचा आहे. ह्या प्रदीर्घ कालावधीत सूत्रे, कारिका इत्यादी मूलग्रंथ व विवरण, वृत्ति, भाष्य, टीका, पंजिका, वार्तिक इत्यादी स्पष्टीकरणस्वरूपी उपग्रंथ लिहिणारे मिळून उणेपुरे ४५० ग्रंथकार होऊन गेले आणि त्यांनी लिहिलेल्या प्रधान ग्रंथांची संख्याही सामान्यपणे तेवढीच भरते. (ह्यांत एकाच ग्रंथावर झालेल्या अनेकानेक टीकांचा समावेश केलेला नाही. तो केला तर ही ग्रंथसंख्या कदाचित् सहस्रापर्यंत जाऊन सहज पोचेल. एकट्या काव्यप्रकाशावर पाऊणशेहून अधिक टीका झालेल्या आहेत-ह्यावरून टीकाटिप्पण्यांचा व्यापविस्तार सहज लक्षात येण्यासारखा आहे.) तथापि, संस्कृत साहित्यशास्त्र केवळ संख्याबहुल नाही, तर ते गुणबहुल विचारबहुलही आहे. ह्या शास्त्राची नुसती 'वाढ' झाली नाही, तर त्याचा 'विकास'ही झाला. भरतोत्तर काळात होऊन गेलेल्या भामह, दण्डी, वामन, आनंदवर्धन, कुन्तक, क्षेमेन्द्र, मम्मट, विश्वनाथ, जगन्नाथ इत्यादी ग्रंथकारांनी काव्याचा सर्वांगीण विचार केला, काव्याचा आत्मा कशास म्हणावे ह्या मुद्याची सखोल, पांडित्यपूर्ण पण जातिवंत रसिकास साजेल अशी चिकित्सा केली. तीतूनच अलंकार, रीती, ध्वनी, वक्रोक्ती, औचित्य, रस इत्यादी सिद्धान्त उदयास आले. त्यांना इतके महत्त्व प्राप्त झाले की, हे सिद्धान्त म्हणजे जणू काही संस्कृत साहित्यतत्त्वज्ञानातील षड्दर्शने होत, असे काव्यविवेकविचक्षण गौरवाने म्हणू लागले. रस सिद्धान्त म्हणजे भारतीय साहित्य-चर्चेने जागतिक साहित्यचर्चेस दिलेली बहुमोल देणगी होय, इतकी थोर पदवी त्या सिद्धान्ताला प्राप्त झाली. तात्पर्य, संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या सद्दीच्या काळात सकस व संपन्न असे विचारमंथन झाले. मात्र ते सगळे अवलोकून मनात एकीकडे नितांत आदराची भावना प्रस्फुरित होते आणि त्याचवेळी दुसरीकडे तितकीच एक तीव्र भावना मनाला अस्वस्थ केल्यावाचून राहात नाही. ती भावना अशी की, **परिस्थिती सर्वतो-परी अनुकूल असताना संस्कृत साहित्यविमर्शकांनी रसग्रहणाच्या कलेचा व शास्त्राचा प्रपंच का थाटला नाही.** संस्कृत भाषेत काव्यनाटकादी वाङ्मयाची निपज होत नव्हती असे नाही, किंवा संस्कृत भाषेत रसग्रहणाला आवश्यक अशी परिभाषा सिद्ध झाली नव्हती असेही नाही, किंवा काव्यांचे रसग्रहण कर-ण्यास आवश्यक ती सूक्ष्म, चोखंदळ दृष्टी संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांपाशी नव्हती असेही नाही किंवा संस्कृत काव्यनाटकांचा रसास्वाद घेणारा सहृदय रसिकांचा वर्ग नव्हता असेही नाही, किंवा संस्कृत काव्यनाटकादींचे प्राचीन काळात, पाठशाळा, विद्यालये





यांमधून अध्ययन–अध्यापन होत नव्हते असेही नाही, एवंच काव्याच्या रसग्रहणाच्या शास्त्राला व कलेला पूर्णतया परिपोषक अशी स्थिती विद्यमान होती. तरीही त्या शास्त्राचे व कलेचे प्रणयन झाले नाही. ते का झाले नाही ही एक विचार करण्याजोगी महत्त्वाची समस्या आहे– तिचाच प्रस्तुत लेखात थोडा सविस्तर परामर्श घ्यावयाचा आहे.

वर अनुकूल परिस्थितीचा व तिच्या घटकांचा उल्लेख आलाच आहे. त्यांचाच अधिक सविस्तर खुलासा करणे आवश्यक आहे. तसे केल्याने परिस्थितीचे चित्र स्पष्टपणे डोळ्यासमोर उभे राहील.

लक्ष्यग्रंथांची विपुलता

काव्ये, नाटके ह्यांना लक्ष्यग्रंथ हा पारिभाषिक शब्द लाविला जातो. आणि भरत, दण्डी, जगन्नाथ इत्यादींनी लिहिलेल्या नाट्यशास्त्र, काव्यादर्श, रसगंगाधर आदी ग्रंथांना लक्षणग्रंथ असे म्हणतात. लक्षण ग्रंथांची निर्मिती नेहमीच लक्ष्यग्रंथांच्या निर्मितीवर अवलंबून असते आणि तशी ती असणे स्वाभाविकच आहे. लक्षणग्रंथात लक्ष्यग्रंथांच्या चिकित्सेच्या आधारे काही सिद्धान्त प्रतिपादिलेले असतात. लक्ष्यग्रंथच निर्माण झाले नाहीत तर चिकित्सा कशाची करावयाची ? आणि चिकित्साच होऊ शकली नाही तर तत्त्वसंपत्ती कोठून व कशी निर्माण होणार ? तेव्हा लक्ष्यग्रंथ अगोदर व मागाहून लक्षणग्रंथ हा क्रम सार्वत्रिक आहे. संस्कृत भाषेतील वाङ्मयही या नियमाला अपवाद नाही. संस्कृत भाषेत एकीकडे लक्ष्यग्रंथ निर्माण होत होते व दुसरीकडे त्यांच्या परीक्षेच्या आधारे लक्षणग्रंथ सिद्ध केले जात होते. किंबहुना, संस्कृत साहित्याचा बारकाईने अभ्यास केला तर असे आढळून येते की, लक्ष्य ग्रंथांचा प्रवाह व लक्षणग्रंथांचा प्रवाह हे दोन्ही समांतर रेषात वाहात होते. दोन्ही प्रवाहांच्या उत्पत्ती, स्थिती व लय ह्या अवस्थात्रयीतही विलक्षण साम्य होते, हे पुढे नमूद केलेल्या थोड्याशा तपशिलावरून स्पष्ट होईल. भरत (खि. पू. २ रे शतक ते खिस्तोत्तर २ रे शतक), भामह (६७५-७५०), दण्डी (७००-७५०), वामन (७७५-८१०), आनंदवर्धन (८५०-९००), कुन्तक (९५०-१०००), क्षेमेन्द्र (१०००-१०७५), मम्मट (१०५०-११२५), विश्वनाथ (१३००-१३७५), जगन्नाथ (१६२०-१६६०) हे दहा ग्रंथकार म्हणजे संस्कृत साहित्यशास्त्रीय विचारांच्या विकासाच्या महत्त्वाच्या टप्प्यांवर उभे असलेले तत्त्वविवेचक होत, असे म्हणावयास हरकत नाही. यांपैकी प्रत्येकाची कामगिरी महत्त्वाची असून त्यापैकी काहींच्या नावाशी तर एकेक प्रमुख शास्त्रीय सिद्धांत संलग्न आहे. भरतापासून क्षेमेन्द्रापर्यंतच्या काळात साहित्यशास्त्रात गाजलेल्या प्रमुख विचारसरणी उत्पन्न झाल्या, त्यांवर आक्षेप घेतले गेले, त्यांचे निराकरण केले गेले. परस्परविरुद्ध विचारांचा जोरदार संघर्ष या काळात झाला व क्षेमेन्द्राच्या अखेरीस हे वादळ शांत होऊन सर्व विचारसरणींच्या संकलनाच्या व व्यवस्थेच्या युगाला प्रारंभ झाला. मम्मट व विश्वनाथ यांनी हे व्यवस्थापनाचे कार्य समर्थपणे केले व जगन्नाथाने उरल्यासुरल्या विरोधकांचा धुव्वा उडवून साहित्यशास्त्राला स्थिरपदता प्राप्त करून दिली. संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या विकासाच्या ह्या चित्राच्या शेजारीच संस्कृत साहित्याच्या विकासाचे चित्र आणून बसवले की, दोहोतील साम्य लक्षात येते. संस्कृत वाङ्मयाचे नाटक, काव्य, कथा, आख्यायिका, स्तोत्रे व सुभाषिते एवढेच प्रकार ध्यानात घेणे पुरेसे आहे. संस्कृत नाटकांचा हरिः ॐ अश्वघोषाने केला. त्याच्या काळापासून (खिस्तोत्तर १ ले–२ रे शतक) भास (३००–३५०), शूद्रक (३२५ नंतर), कालिदास (३५०–४२५), भवभूती (६७५–७२५), हर्ष (७ वे शतक) विशाखदत्त (८०० पूर्वी) मुरारी व राजशेखर (८७५–९२५), हनुमान (११ वे शतक), कृष्णमिश्र (१०५०–११००), जयदेव (१३ वे शतक) व महादेव–रामचंद्रदीक्षित–सामराज–वरदाचार्य प्रभृती (१७ वे शतक) प्रमुख नाटककार होऊन गेले. नाट्यनिर्मितीचे कार्य १८–१९ व्या शतकातही चालूच होते. ह्या संपूर्ण कालावधीत लहानमोठी, सरसनीरस, अशी किमान सव्वाशे नाटके लिहिली गेली. संस्कृत काव्यांचा इतिहासही हेच सांगतो. पाणिनि–वररुचिप्रभृती अश्वघोषपूर्व कवी विचारात घेतले नाहीत तरी अश्वघोषापासून तो चिदंबर–सोमप्रभाचार्यप्रभृती सोळाव्या–सत्तराव्या शतकात होऊन गेलेल्या कवींपर्यंतच्या काळात कालिदास, भट्टी, भारवी (५५०–

अनुक्रमणिका





५७५), माघ (६५०–७००), कुमारदास (७७५–८२५), रत्नाकर (९ वे शतक), लोलिंबराज–श्रीहर्ष-मंखकप्रभृती (११ वे – १२ वे शतक), धनंजय (१२ वे शतक), कृष्णदास, गोकुळ (१७ वे शतक) हे व असे इतर कितीतरी कवी होऊन गेले. त्यांच्या काव्याची संख्याही शतकाच्या घरात जाते. संस्कृतातील पूर्णतया कल्पित व इतिहासाश्रय कथा-वाङ्मयाची कहाणीही ह्याहून भिन्न नाही. पंचतंत्राला आजचे स्वरूप ६ व्या शतकापूर्वी प्राप्त झाले असे विद्वान् मानतात. पंचतंत्राच्या काळापासून पुढील सुमारे हजार वर्षांच्या काळात बृहत्कथाश्लोकसंग्रह (८ वे -- ९ वे शतक), कथासरित्सागर व बृहत्कथा-मंजिरी (११ वे शतक), शुकसप्तती (१२ वे शतक), वेताळपंचविशी (१२ वे शतक), उदयसुन्दरीकथा–गद्यचिंतामणी (११वे –१२ वे शतक), पालगोपालकथा (१५ वे शतक), कथारत्नाकर (१७ वे शतक) हे व असे कितीतरी कथाग्रंथ निर्माण झाले. संस्कृतातील अत्यंत श्रुतिसुभग व भक्तिभावपूर्ण स्तोत्रवाङ्मयाची मुहूर्तमेढही मातृचेटाने १ ल्या– २ ऱ्या शतकात रोवली आणि नंतरच्या काळात सुप्रभातस्तोत्र चण्डीशतक-सूर्यशतक (७ वे शतक), लोकेश्वरशतक-देवीशतक, स्तव-चिंतामणी (९ वे शतक), गोविंदशतक-आनंदलहरी इ. (९ वे शतक) तसेच भक्तिशतक (१३ वे शतक) इत्यादी असंख्य स्तोत्रे रचिली गेली. कवीन्द्रवचन-समुच्चय (११ वे शतक), सुभाषितावली (१२ वे शतक), सदुक्तिकर्णामृत-सूक्तिमुक्तावली (१३ वे शतक), शार्ङ्गधरपद्धति-सूक्तिरत्नहार (१४ वे शतक) व पद्यरचना (१७ वे शतक) इत्यादी स्फुटरचनांचे संग्रहही ह्याच काळात सिद्ध झाले. हा काहीसा कंटाळवाणा वाटण्याजोगा तपशील देण्यामागील प्रयोजन असे की, संस्कृत भाषेत ज्या काळात एकीकडे लक्षण-ग्रंथ सिद्ध होत होते त्याच काळात गुणालंकारमंडित, नवरसपूर्ण, विविध विषयांना वाहिलेले, विविध प्रकारच्या रचनावैदग्ध्याने नटलेले, गद्यातले तसेच पद्यातले लक्ष्यग्रंथही रचिले जात होते-सहृदयांकडून विदग्धगोष्ठीत किंवा रंगमंचावर आस्वादिले जात होते. आणि तरीही मेघदूतासारखे एखादे काव्य, किंवा शाकुंतलासारखे एखादे नाटक, किंवा कथासरित्सागरा-सारखा एखादा कथाग्रंथ घ्यावा व त्याचे गुणदोषपरीक्षण करावे, त्याच्या सौंदर्याची चिकित्सा करावी, त्यापासून आपल्याला आनंद का होतो ते रसिकास विवरून सांगावे असे एकाही शास्त्रकाराला वाटले नाही. ही बाब जितकी आश्चर्याची तितकीच विचार-प्रवर्तक आहे.

सिद्ध परिभाषा

अनुकूल परिस्थितीच्या एका घटकाचा विचार वर संपविला. आता दुसऱ्या घटकाकडे वळू. काव्यकृतीचे रसग्रहण करावयाचे म्हटले म्हणजे ज्या कसोट्यांनी ते रसग्रहण करावयाचे त्या कसोट्या पूर्वीच सिद्ध झालेल्या असल्या पाहिजेत. काव्याच्या गुणांचे उद्घाटन कर-ण्याचे, दोषांचे दिग्दर्शन करण्याचे, अलंकारांचे सौंदर्य उलगडून सांगण्याचे, भाषेचे सामर्थ्य व दौर्बल्य अचूक-पणे हेरण्याचे, रचनेच्या सौष्ठवाचे बारकावे टिपण्याचे, काव्यातील आशयनिष्ठ चारुता आस्वादण्याचे–एवंच काव्याची अंतर्बाह्य सम्यक् परीक्षा करण्याचे-यच्चयावत् निकष रसग्रहण करणारास अगोदरच उपलब्ध असले पाहिजेत. काव्याची अशी अंतरंग-बहिरंग-समीक्षा करण्याचे नियम संस्कृतातील साहित्यशास्त्रज्ञांना अव-गत नव्हते असे मुळीच म्हणता येत नाही. भरताने नाट्यान्तर्गत काव्याचा विचार करताना अलंकार, गुण, दोष व रस या काव्यांगांचा विचार केला. हा विचार भामहप्रभृति पुढीलांनी इतका पल्लवित केला की, ११ व्या बाराव्या शतकात तर नाटकाला नाटकाचे रूप न राहून श्रव्य काव्याचे रूप प्राप्त झाले ! इतकेच नव्हे भरतोत्तरकालीन ग्रंथकारांनी गुण, अलंकार, रीती, दोष, रस, काव्यभेद इत्यादी सर्व काव्यांगांची परीक्षा केली, त्यांच्या व्याख्या निश्चित केल्या, त्यांच्यांतील परस्पर-भेद निश्चित केले, त्यांच्या संख्यांचा, पोटभेदांचा निर्णय केला; स्वतंत्र व व्यापक सिद्धान्तांचे प्रतिपादन करण्यासाठी ग्रंथ लिहिले, तसेच उपर्युक्त काव्यांगांचा ' सुकुमारमति बालांना ' व होतकरू कवींना परिचय व्हावा एतदर्थ संक्षिप्त कविशिक्षापर ग्रंथही लिहिले. मात्र नवलाची बाब अशी की, जिव्हाळ्याने इतका खटाटोप करणाऱ्या ह्या विचारवंतांपैकी कोणालाही एखादी गंगालहरी घ्यावी, किंवा एखादे मृच्छकटिक घ्यावे व त्याला सिद्ध अशा साहित्यशास्त्राच्या कसोट्या लावून त्याचा बरेवाईटपणा पारखून घ्यावा; कवीच्या




काव्याचा, साहित्यशास्त्रप्रणीत तत्त्वांच्या प्रकाशात कीस काढावा, त्याच्या प्रतिभेची उंची मोजावी, त्याची श्रेणी निश्चित करावी अशी बुद्धी मुळीसुद्धा झाली नाही. साहित्यशास्त्राचे हत्यार तयार असताना व तेही चांगले पाजळलेले असतांना एखाद्या काव्यकृतीवर ते चालवून पाहण्याची इच्छा कोणाही विचारकाला वा रसिकाला का व कशी झाली नाही, हाच येथील चिंतनाचा मुख्य प्रश्न आहे.

सूक्ष्म दृष्टीचाही सद्भाव

काव्याचे आकलन फक्त सूक्ष्म दृष्टीच्या रसिकांनाच होत असते. ते व्याकरण–न्यायादी शास्त्रांच्या आलोडनात निमग्न झालेल्या शास्त्रकाराला होत नाही किंवा ' जडमती ' लाही होणे नाही, असा काव्याच्या कैवाऱ्यांचा दावा असतो. हाच दावा वेगळ्या शब्दात दोन अज्ञात कवींनीही मांडलेला आढळतो. त्यांपैकी एकजण म्हणतो की, काहींना फक्त विवरण करता येते तर इतरांना कलासाधना करता येते, बरोबरच आहे. हात खाद्य पदार्थाला फक्त जिभेपर्यंत नेऊन पोचवतो. पण त्या पदार्थाची चव काही हाताला कळत नाही –ती फक्त जिभेलाच कळते ! दुसरा, एक कवी काहीशा फटकळपणे म्हणतो की, कान सर्वच मनुष्यांच्या डोक्याला चिकटलेले आहेत, डोईवर विपुल केशसंभारही आहे; पण संगीताची खुमारी एखाद्याच कानाला जाणवते ! (सुभाषितरत्नावलीतील श्लोकांच्या आधारे) तात्पर्य असे की काव्याचा आस्वाद घेणे, त्याच्या अन्तस्थलापर्यंत पोचून त्याचे मर्म जाणून घेणे हे काम येरागबाळ्याचे नव्हे, तेथे जातिवंत सहृदय हवा. त्याची काव्याभिरुची चांगली पोसलेली हवी, त्याची दृष्टी सूक्ष्म व चोखंदळ असली पाहिजे. काव्याच्या पक्षपात्यांची ही अटही बहुसंख्य काव्यशास्त्रज्ञ पूर्णपणे पुरी करण्यास समर्थ होते असे दिसून येते. त्यांचे ' पिंजण–कौशल्य ' पाहून खरोखरीच अचंबा वाटू लागतो. वर एके ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे भरताने नाट्यशास्त्रात नाट्यगत काव्याच्या रस, अलंकार, गुण व दोष या चारच अंगांचा आटोपशीरपणे विचार केला. परंतु, पुढीलांनी काव्याचे उभे, आडवे, तिरके–थोडक्यात यावच्छक्य बाजूंनी-विच्छेदन करून काव्यांगांची असंख्येयताच जणू पुकारली. सत्तावीस औचित्यस्थानांचे सांगोपांग सोदाहरण विवेचन संपविल्यावर क्षेमेन्द्र स्पष्टपणे म्हणतो की, ' अन्येषु काव्यांगेषु अनयैव दिशा स्वयं औचित्यं उत्प्रेक्षणीयम् । ' (औचित्यविचार चर्चा–हरिहर प्रकाशन–संवत् २०१७ पृ. ८८) भरत नाटकाच्या संदर्भात उपमा, रूपक, दीपक व यमक एवढे चारच अलंकार सांगतो तर भामहापासून अलंकारांच्या संख्येला भलताच फुगवटा येऊ लागतो आणि सरतेशेवटी ती विश्वेश्वरभट्टाच्या अलंकारकुलप्रदीपात (१७००-१७५०) १२० च्या घरात जाऊन ठेपते. उपमाअलंकाराचा ऐतिहासिक विकास ' एवढ्या एकाच विषयाचा अभ्यास करण्याचे जरी एखाद्याने ठरविले तरी त्याला सहज दोन तीन वर्षे वेचावी लागतील इतकी साहित्यसामग्री संस्कृत काव्यशास्त्रात उपलब्ध आहे. जी सूक्ष्मबुद्धी अलंकारांच्या पृथक्करणात कार्यप्रवण झालेली दिसते. तीच सूक्ष्मबुद्धी ध्वनाच्या भेदांच्या परिगणनातही क्रियाशील झालेली आढळते. अविवक्षितवाच्य व विवक्षितान्यपरवाच्य ह्या दोन प्रमुख ध्वनिभेदांची संख्या मारुतीच्या शेपटाप्रमाणे वाढत जाऊन ती मम्मटाच्या काळापर्यंत दहा हजारांवर जाऊन थडकते ! नायिकांच्या भेदांची संख्याही चारशेवर जाऊन पोचली आहे. काव्याचे दोष तर अवश्य सूक्ष्मबुद्धीने हुडकावयाचे ! त्यांची नित्य दोष, अनित्य दोष अशी प्रथमतः स्थूल विभागणी करून झाल्यावर मग शास्त्रकार त्यांच्या उपभेदांची, उपभेदांच्या पोटभेदांची, त्यांच्या उपभेदांची गणना करू लागतात व अशा प्रकारे दोषांचाही डोंगर होऊन बसतो ! रस, गुण, अलंकार इत्यादी काव्यांगे होत. त्यामुळे त्यांच्या भेदोपभेदांचे परिगणन संभवते असे एकवार म्हणता येईल. पण प्रतिभा, भावक (रसिक), व्युत्पत्ती, कवी इत्यादी विषय काही विच्छेद्य वाटत नाहीत. परंतु, काव्यमीमांसाकार राजशेखराने ह्या विषयांचेही भेदोपभेद विवेचिले आहेत. त्याच्या मती प्रतिभा ही भावयित्री व कारयित्री अशी द्विविध आहे, भावकांचे अरोचकी, सतृणाभ्यवहारी, मत्सरी व तत्त्वाभिनिवेशी असे चार प्रकार असतात, कवींचे शास्त्रकवी, काव्यकवी व उभयकवी असे तीन मुख्य भेद असून शास्त्रकवींचे पुनः तीन उपभेद, काव्यकवींचे आठ उपभेद संभवतात. विश्लेषणाची ही पराकाष्ठा पाहिली की, मन थक्क होऊन जाते. पुनः, हे साहित्य-





शास्त्रज्ञ केवळ तर्कपंडित व रूक्ष विश्लेषणपटु होते अशातला भाग नाही. त्यांचेपैकी बहुसंख्य स्वतः कवी होते, काही नाटककारही होते. अलंकारांचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी भामहाने आपल्या काव्यालंकारात अनेक स्वरचित उदाहरणे दिली आहेत; तर दंडीने दिलेल्या उदाहरणांपैकी चारपाच वगळता बाकी सर्व त्याची स्वतःची आहेत, उद्भटाने तर आपल्या काव्यालंकारसारसंग्रहात स्वरचित 'कुमारसंभव' नामक महाकाव्याचा एक सर्गच गुंफून दिला आहे. आनंदवर्धन कवी होता हे तर सर्वविश्रुत आहे. रसगंगाधरकार जगन्नाथ पंडित 'निर्माय नूतनं उदाहरणानुरूपं काव्यं मयात्र निहितं न परस्य किंचित् ।' अशी प्रतिज्ञा करून पुढे 'किं सेव्यते सुमनसां मनसापि गन्धः कस्तूरिकाजननशक्तिभृता मृगेण ॥' असे आत्मश्लाघापर उद्गार काढतो. क्षेमेन्द्रही आपल्या औचित्यविचारचर्चेत स्वतःच्याच काव्यकृतीतील बहुसंख्य उदाहरणे उद्धृत करतो. या सर्व विवेचनावरून हेच स्पष्ट होते की, बहुतांश संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञ केवळ भावक नव्हते, तर उत्पादकही होते. त्यांची बुद्धी अत्यंत सूक्ष्मगामी होती. त्यांचा चोखंदळपणा पराकाष्ठेचा सुसंस्कृत होता, चिकित्सकपणा चांगलाच विकास पावलेला होता व पृथक्करणशीलतेत तर त्यांचा हात धरणारा क्वचितच कोणी असेल. अशी बौद्धिक कुवत अंगी असूनही त्यांचेपैकी एकानेही एखाद्या काव्याची, एखाद्या नाटकाची वा एखाद्या कथेची स्वतंत्रपणे विचिकित्सा केलेली आढळत नाही. ज्या निष्ठेने, अथक परिश्रमशीलतेने व व्यासंगाने त्यांनी काव्याच्या गुणादी अंगांची सूक्ष्मातिसूक्ष्म छाननी केली त्याच निष्ठेने, परिश्रमशीलतेने व व्यासंगाने एखाद्या काव्यनाटकाचे समीक्षण करणे त्यांना मुळीच अशक्य नव्हते. पण ते त्यांनी केलेले दिसत नाही, एवढे मात्र खरे. हा असा प्रकार का घडून आला हाच प्रश्न आहे.

रसिकही उपस्थित

अनुकूल परिस्थितीच्या चवथ्या घटकाकडे वळावयाचे आहे. नाटक ही तर एक सांघिक कला आहे. तिचा विलास रंगमंच, प्रेक्षक, नट व नाटक अशा अनेक गोष्टींवर अवलंबून असतो. ह्यांपैकी कोणत्याही एखाद्या घटकाच्या अभावी नाटक उभे राहू शकणार नाही. नाटक ह्या वाङ्मयप्रकाराचा हा संमिश्रपणा आद्य शास्त्रकार भरतापासून सर्वांनीच कायमचा मनात वागवला होता. भरताने आपल्या नाट्यशास्त्राच्या सदतीस अध्यायात नाटक या अभिनेयार्थाचा बारीकसारीक तपशील पारखलेला आढळतो. नाट्यकृती सहृदयसंवेद्य असली पाहिजे याची त्याला जाणीव आहे. नाटके राजाज्ञेवरून एखाद्या आनंदोत्सवप्रसंगी वा एखाद्या पर्वणीच्या प्रसंगी अभिनीत होत असत हे अनेक नाटकांच्या प्रारंभिक प्रवेशांतील निर्देशांवरून दिसून येते. कालिदासासारखा परिपक्व प्रतिभेचा नाटककारही जेव्हा 'आपरितोषाद् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् । बलवद् अपि शिक्षितानां आत्मनि अप्रत्ययं चेतः ॥' असे काहीसे विनयाचे व काहीसे अनात्मप्रत्ययाचे उद्गार काढताना आढळतो, तेव्हा तर नाट्यप्रयोग पाहावयास दर्दी, तज्ज्ञ प्रेक्षक समोर बसलेले असत व ते प्रयोगविद् असल्यामुळे त्यांचे परिपूर्ण समाधान होईल असेच नाटक नाटककाराला रचावे लागे, याबद्दल शंकाच उरत नाही. ही दृश्य काव्याची गोष्ट झाली श्रव्य काव्येही सहृदयसापेक्ष अशीच रचिली जात ह्याविषयींचेही उल्लेख साहित्यशास्त्रात अनेक जागी आढळतात. चार प्रकारच्या भावकांचा उल्लेख राजशेखर करतो हे वर सांगितलेच आहे. दण्डी आपल्या काव्यादर्शात [(१.१०५) 'तदस्ततन्द्रैरनिशं सरस्वती श्रमादुपास्या खलु कीर्तिमीप्सुभिः । कृशे कवित्वेऽपि जनाः कृतश्रमाः विदग्धगोष्ठीषु विहर्तुमीशते ॥'] विदग्धगोष्ठींचा म्हणजेच सहृदयांच्या मेळाव्यांचा स्पष्टपणे उल्लेख करतो. कोणी एक अज्ञात कवी पुढीलप्रमाणे गाऱ्हाणे गाताना आढळतो-वानरांनी समुद्रावर सेतु बांधल्याचे वर्णन वाल्मीकीने केले. अर्जुनाने बाणांनी सेतु बांधल्याचे वर्णन व्यासांनी केले. वस्तुतः, ही दोन्ही वर्णने अतिशयोक्त व असंभाव्य कोटीत पडणारी. पण त्या महाकवींना मात्र कोणी ह्याबद्दल दोष देत नाही. आणि मी आपल्या काव्यात शब्द व अर्थ यांचा काटेतोल प्रयोग केलेला असूनही माझे काव्य ऐकणारे सहृदय मात्र मला बोल लावतात ! आहे की नाहीं खासा न्याय ? विदग्ध व परिणतप्रज्ञ सहृदयाच्या अभिप्रायाला काव्यक्षेत्रात फार महत्त्व होते हे दंडीच्या पुढील उक्तीवरूनही स्पष्ट होते– न्यूनमपि

अत्र यैः कैश्चिदङ्गैः काव्यं न दुष्यति । यदि उपात्तेषु-संपत्तिः आराधयति तद्विदः ।। (काव्यादर्श १।२०) दण्डीप्रमाणे सर्वच काव्यशास्त्रज्ञ तद्‌विदांच्या मताला फार किंमत देत असत. कारण त्या सर्वांच्या मती सुसंस्कृत व काव्याभिरुचिसंपन्न सहृदयाचा अभिप्राय हाच काव्याचा बरेवाईटपणा ठरविण्याचा अंतिम निकष होता. तात्पर्य असे की, कवी व नाटककार हे सहृदयांना कधीच डावलीत नसत, नव्हे डावलणे त्यांना शक्य नव्हते. कारण सहृदयांच्या अभिप्रायावरच त्यांची कीर्ती अवलंबून होती. त्यामुळे सहृदयांची बूज राखणे, त्यांचा परितोष साधणे नितांत आवश्यक होते. अशा सहृदयांची मने खुलविण्यासाठी, त्यांच्या काव्यानंदात भर घालण्यासाठी एखाद्या शास्त्रकाराने एखाद्या काव्यनाटकाचे आमूलाग्र समीक्षण करण्याचे का मनावर घेतले नाही, ते उलगडत नाही. शास्त्रकाराने अशा प्रकारची वाङ्मयसेवा केली नाही तर नाही. पण एखाद्या रसिकाने तरी ही कामगिरी बजावण्यास पुढे का सरसावू नये, ते उकलत नाही. काव्यतत्त्वाचा अभिनिवेश बाळगणारा भावक हजारोत एखादाच असतो, असे राजशेखर म्हणतो. त्यामुळे इतक्या वरच्या पातळीवरच्या भावकाने रसग्रहणासारखे गौण कार्य काय करीत बसावयाचे, असा कोणी युक्तिवाद करील व तो कदाचित् निमूटपणे ऐकून घ्यावा लागेल. पण ह्या तत्त्वाभिनिवेशी रसिकांव्यतिरिक्त मत्सरी भावक तर होते ना ? त्यांचेपैकी एखाद्याने आपली लेखणी अवश्य चालवावयास हवी होती, असे पुनःपुन्हा वाटते ! एखाद्या कवीला 'झोडून' काढण्याची बुद्धीसुद्धा एखाद्या मत्सरी भावकाला होऊ नये, हाही चमत्कारच होय ! !

काव्याध्ययनाची परंपरा

प्राचीन काळात खाजगी पाठशाळा व नालंदा-सारखी विद्यापीठे ह्या प्रमुख शिक्षणसंस्था होत्या. त्यातील अभ्यासक्रम आजच्या अभ्यासक्रमाहून, साहजिकपणेच, भिन्न होता. व्याकरण, न्याय, मीमांसा, वेदांगे, इत्यादी विषयांच्या बरोबरीने अलंकार, काव्य हेही विषय शिकविले जात असत. अर्थात् न्याय-व्याकरणादी शास्त्रांकडे अत्यंत तल्लख बुद्धीचे विद्यार्थी वळत असत आणि बुद्धीचे विद्यार्थी काव्यांचा अभ्यास करीत असत. काव्याभ्यासकास स्वाभाविकपणेच महाकाव्ये, नाटके, चंपू, आख्यायिका, कथा इत्यादी काव्यप्रकारांशी चांगल्या प्रकारे परिचय करून घ्यावा लागत असे. काव्याचे रहस्य समजून घेण्यासाठी त्याला ज्याप्रमाणे टीका, विवरणे इत्यादी उपग्रंथ पहावे लागत त्याप्रमाणेच अलंकारशास्त्राचेही अध्ययन करावे लागे. परीक्षित त्याला स्वतःला काव्यरचना करावी लागे, साहित्यशास्त्राच्या शास्त्रार्थात भाग घ्यावा लागे. पाठशाळेत वा विद्यालयात होणाऱ्या कविसंमेलनात समस्यापूर्तीसाठी काव्यरचना करावी लागे. तात्पर्य, काव्याचे अध्ययन करणारा विद्यार्थी काव्यशास्त्राचे किमान प्रमुख आकरग्रंथ अभ्यासलेला, काव्याच्या गुणदोषांची पारख कशी करावयाची ते शिकलेला, आपल्या स्वतःच्या काव्यकृती निर्दोष कशा करावयाच्या त्याची संथा घेतलेला बरा-वाईट कवी अवश्य असे. नैसर्गिक उज्ज्वल प्रतिभेची देणगी दुर्दैवाने त्याला लाभलेली नसली तरी व्यासंगाने व शास्त्राध्य-यनाने त्याने विदग्धगोष्ठीत विहार करण्याइतपत अधिकार खास मिळवलेला असे. सारांश, काव्य व काव्यशास्त्र यांच्या अध्ययन-अध्यापनाची परंपरा प्राचीन काळात प्रचलित असताना—इतकेच नव्हे तर ती कालपरत्वापर्यंत मोठ्या प्रमाणात टिकवून धरली गेलेली असतानाही—एखाद्या विद्यार्थीकवीने आपले काव्यशास्त्रज्ञान कसास लावण्याच्या बुद्धीने म्हणा किंवा उच्च तत्त्वाभिनिवेशाने म्हणा किंवा परंपरेने चालत आलेली टीकालेखनाची पद्धती मोडून एखादा नवा पायंडा पाडण्याच्या बुद्धीने म्हणा एखाद्या काव्यनाट्यकृतीचा सविस्तर परामर्श का घेऊ नये, ते समजत नाही. होतकरू कवींना त्यांच्या उमेद-वारीच्या काळात त्यांचे गुरु अवश्य मार्गदर्शन करीत असलेच पाहिजेत, त्यांच्या (होतकरूंच्या) काव्यातील गुणदोष गुरुजी दाखवून देत असलेच पाहिजेत. अशा अध्ययन–अध्यापन परंपरेनेही त्या कविशिष्यांना इतर मान्य कविवरांच्या काव्यांचे समालोचन करण्यास प्रवृत्त करू नये, हेही नवलच नव्हे काय ?

एतावता परिस्थिति सर्वथैव अनुकूल होती. गद्यात तसेच पद्यात उदंड साहित्य निर्माण होत होते. कोणी स्फुट काव्ये लिहून लोकांना रिझवीत होता, कोणी रामायण–महाभारताश्रय महाकाव्यांच्या निर्मितीत गढून गेला





होता. कोणी काल्पनिक कथेचा उठाव साधीत होता तर कोणी इतिहासातील सत्य घटनांना ललित वाङ्मयाचे रूप देत होता. कोणी लौकिक, सामाजिक विषयांना उपरोधपूर्ण शैलीत साकार करीत होता तर कोणी त्रैगुण्योद्भव लोकचरिताला शब्दांकित करू पाहात होता. तिकडे कोणी काव्यातील अलंकारांची मोजमाप करीत होता, त्याना ठाकठिकीचे रूप देत होता, कोणी रसचर्चा करून काव्याच्या आत्मतत्त्वाच्या गंभीर चिंतनात गढून गेला होता, कोणी ' उद्यांच्या कवींना ' काव्य कसे लिहावे ते समजावून सांगत होता. सहृदय रसिकांचा वर्ग आज मृच्छकटिक तर उद्या रत्नावलि तर परवा वेणीसंहार असे नाट्यप्रयोग अवलोकून ' सद्यःपरनिर्वृति ' अनुभवीत होता. तिकडे कविसंमेलन भरले होते. कोणी परिमल नामक कवी आपली मुक्तके रसिकांना ऐकवून आल्हादित करीत होता, तर कोणी शब्दकवी आपले चित्रकाव्य ऐकवून रसिकांना चकित करीत होता. पलीकडे गुरुकुलात शिष्यगण रघुकुमारांचे पठण करीत होता तर दूर अंतरावर कोहलभामह इत्यादींच्या ग्रंथाचे 'पाठ' चालले होते. एकंदरीने काव्याच्या पठनाने, गायनाने, आस्वादाने, चर्चेने, चिंतनमननाने सर्व वातावरण दुमदुमून गेले होते आणि तरीही या रसिकांच्या मेळाव्यामधून ' प्रियदर्शिका–एक समीक्षा', ' मेघदूत एक चिंतन ', असा एखादा ग्रंथ घेऊन कोणीही सामोरा येत नव्हता, ही वस्तुस्थिती आहे. येथवर तिचेच म्हणजे **रसग्रहणपर ग्रंथ का निर्माण व्हावयास हवे होते** ह्या मुद्याचे विवेचन केले. आता ह्यानंतर **रसग्रहणपर ग्रंथ का निर्माण झाले नाहीत**, ह्याविषयी काही विचार मांडावयाचे आहेत. अर्थात् हे विचार अनुमानांच्या स्वरूपाचे आहेत, हे सांगावयास नकोच–

' एक घाव दोन तुकडे – ' वृत्ती

संस्कृत नाटककारांच्या नाट्यकृतींचे प्रयोग विचक्षण रसिकांसमोर होत असत, कवींच्या काव्यांचे वाचन विदग्धगोष्ठींमध्ये होत असे, ह्यासंबंधीचे उल्लेख वर आलेच आहेत. ह्या विदग्धगोष्ठीत ज्या दृष्टिकोणाने ' नव'कवींच्या काव्यांचे समीक्षण-परीक्षण होत असे त्या दृष्टिकोणामुळेच संस्कृत भाषेत स्वतंत्र रसग्रहणपर वाङ्मय निर्माण झाले नसावे, असे अनुमान बांधावेसे वाटते. काशीत अद्यापि काही जुन्या परंपरा टिकून आहेत. संस्कृत कविसंमेलन ही त्यांपैकीच एक होय. अशा एका कविसंमेलनाची हकीकत संक्षेपाने येथे सांगणे अस्थानी होणार नाही. दोन–एक वर्षांपूर्वी असे एक कविसंमेलन पाहण्याचा योग आला. कवींना समस्यापूर्तीसाठी चरण अगोदरच देण्यात आले होते. सर्व कवींनी त्या चरणांच्या आधारे आपापल्या कविता लिहून आणल्या होत्या. सर्व रसिकवर्ग स्थानापन्न झाल्यावर त्या कवितांचे वाचन सुरू झाले. एकामागोमाग एक कविता वाचल्या जाऊ लागल्या ' कविता-पाठ ' संपल्यावर जमलेल्या रसिकांनी वाचल्या गेलेल्या कवितांवर थोडीशी चर्चा केली. तीत व्याकरणाचे, वृत्ताचे, वगैरे दोष दाखविले गेले. त्यानंतर बैठक समाप्त झाली. ह्या आजकालच्या कविसंमेलनावरून पूर्वीच्या काळी विदग्धगोष्ठी कशा होत असत ह्याविषयी काहीशी कल्पना करता येते. येथे एकदोन गोष्टी आवर्जून लक्षात ठेवावयास हव्यात. आजचा काळ संस्कृत साहित्याच्या आत्यंतिक मंदीचा काळ आहे. संस्कृत भाषेतून काव्यरचना करणारेही विरळाच आढळतात. त्यांचे रसास्वादन करणारे तर त्याहून थोडे. काशीसारख्या, पूर्वीपासून संस्कृत विद्येचे माहेरघर म्हणून ख्याती पावलेल्या नगरीतही, उत्कृष्ट कवींची संख्या हाताच्या बोटावर मोजण्याएवढीच राहिली आहे. ह्यावरून इतरत्र काय परिस्थिती असेल त्याची सहज अटकळ बांधता येईल. तरीही प्राचीन काळात मोठ्या प्रमाणावर प्रचलित असलेल्या परंपरेच्या सद्यःकालीन प्रक्षीण स्वरूपावरूनही बोध होण्यासारखा आहे. तो असा की, प्राचीन काळी वारंवार होत असलेल्या कविसंमेलनातच निकृष्ट, रसहीन, सदोष अशा काव्यकृतींवर तेथल्या तेथे टीका होत असली पाहिजे व तिच्यायोगे असल्या दोषपूर्ण काव्याची विल्हेवाट लावली जात असली पाहिजे. अशा प्रकारे काव्यातील गुणदोषांचे परीक्षण म्हणजेच काव्याचे रसग्रहण बैठकीतल्या बैठकीतच होत असल्याने काव्यावर समालोचनात्मक लेखन करण्याची आवश्यकताच काव्यविमर्शकांना भासत नसावी. म्हणूनच स्वतंत्र निबंधांच्या वा ग्रंथांच्या रूपाची लेखनपरंपरा निर्माण झाली नसावी.





काव्यनिर्मिती-एक कठोरव्रत

वरील विवेचनामधूनच आणखी एक विचारणीय मुद्दा उपस्थित होतो. तो असा की, प्राचीन कवि तसेच काव्यमर्मज्ञ काव्यलेखन ही एक मामुली, क्षुल्लक, वा सहज जाताजाता करण्यासारखी बाब होय असे मुळीच समजत नसत. दार्शनिक विषयांवरील चिंतन—लेखनाइतकी प्रतिष्ठा काव्यलेखनास कदाचित नसेल. तरी काव्य निर्माण करणे ही एक तपस्या आहे हीच प्राचीनांची दृष्टी होती. काव्य हे कवीच्या संस्कारसंपन्न मनाच्या मुशीतून बाहेर पडत असे. 'उचलली लेखणी, लावली कागदाला; लिहिली कविता, पावला प्रसिद्धीला' असा झटपट-रंगारी कारभार नव्हता. काव्य लिहिण्यापूर्वी कवीला अनेक शास्त्रांचे करून आलोडन करावे लागे, जुन्या कवींच्या काव्यांचे अनुशीलन करावे लागे, काव्यनिर्मिती व काव्यपरीक्षा करण्यात तरबेज असलेल्या गुरूंच्या चरणाशी बसून पहिले धडे गिरवावे लागत, ह्यासंबंधीचे उल्लेख भामहाच्या काव्यालंकारापासून तो जगन्नाथाच्या रसगंगाधरापर्यंतच्या सर्वच ग्रंथात आढळून येतात. काव्यरचना करणाराने व्याकरण, छंद, कोश, अर्थ, इतिहासाश्रय कथा, लोकव्यवहार, तर्कशास्त्र व कला याचे मनन केले पाहिजे, शब्द व अर्थ याचे सम्यक् ज्ञान प्राप्त केले पाहिजे, काव्यमर्म जाणणाऱ्यांची उपासना केली पाहिजे. तसेच इतर कवींच्या काव्यरचनांचे अवलोकन करून मगच काव्यनिर्मितीस प्रवृत्त व्हावे असा स्पष्ट आदेश भामह काव्यालंकारांत (शब्दश्छन्दोभिधानार्था इतिहासाश्रया कथाः । लोको युक्तिः कलाश्चेति मन्तव्याः काव्यगैर्ह्यमी ॥ शब्दाभिधेये विज्ञाय कृत्वा तद्विद्–उपासनम् । विलोक्यान्यनिबन्धांश्च कार्यः काव्यक्रियादरः ॥ १/९–१०) देतो. दण्डीदेखील नैसर्गिक प्रतिभेचे वरदान दुर्दैवाने न लाभलेल्या होतकरूस धीर देऊन म्हणतो की, जरी उज्ज्वल स्वाभाविक प्रतिभा लाभलेली नसली तरी मनुष्याने बहुश्रुतपणा वाढवावा, परिश्रमपूर्वक सरस्वतीची उपासना करावी–असे केल्याने सरस्वतीदेवी अवश्य प्रसन्न होते. (काव्यादर्श १/१४४). मम्मटाने आपली एतद्विषयक भूमिका ' शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्यादि–अवेक्षणात् । काव्यज्ञ–शिक्षयाभ्यासः इति हेतुस्तदुद्भवे ' ॥ (काव्यप्रकाश १/३) ह्या कारिकेत स्पष्ट केली आहे. रुद्रटही आपल्या काव्यालंकारात शक्ती (प्रतिभा), व्युत्पत्ती व अभ्यास ह्या तीन घटकांवर भर देऊन छंदःशास्त्र, व्याकरण, कला, लोकव्यवहारांचे ज्ञान, पदज्ञान व पदार्थज्ञान इत्यादींच्या साह्याने युक्त व अयुक्त यांतील तारतम्य ओळखण्यास होतकरू कवीने शिकले पाहिजे, असेच (काव्यालंकार १/१८) बजावतो. राजशेखराने तर ' शास्त्रपूर्वकत्वात् काव्यानां पूर्वं शास्त्रेषु अभिनिविशेत् । असा प्रस्ताव करून कवीने अपौरुषेय व पौरुषेय अशा द्विविध शास्त्रांचे करून अध्ययन केले पाहिजे, असे कवीना निक्षून सांगितले आहे. हे सर्वच शास्त्रकार, कवीने नानाविध शास्त्रांचे अध्ययन केले पाहिजे असा जो आग्रह धरतात त्याचे कारण असे की, हे सर्वच काव्यमीमांसक काव्य हे सर्वथा निर्दोष असले पाहिजे, त्यात अल्पसुद्धा दोष असू नये, हा काव्यविषयक आदर्श शिरोधार्य मानणारे होते. दंडी म्हणतो, 'तदल्पमपि नोपेक्ष्यं काव्ये दुष्टं कथंचन । स्याद् वपुः सुन्दरमपि श्वित्रेणैकेन दुर्भगम् ॥ (काव्यादर्श १।६) काव्यातला लहानसा दोष म्हणजे त्यांना शरीरावरील कोडाचा डाग वाटे, इतकी त्यांची वाङ्मयाभिरुची उच्च व चोखंदळ होती. त्यामुळेच दोषयुक्त काव्य कवीच्या कीर्तीस काळिमा फासण्यास कारणीभूत होते, असा त्यांना धाक वाटे (सर्वथा पदं अपि एकं न निगाद्यं अवद्यवत् । विलक्ष्मणा हि काव्येन दुःसुतेनेव विन्द्यते ॥ भामह-काव्यालंकार १।११) साहजिकपणेच आपले काव्य कल्पान्तस्थायी व्हावयास हवे अशी आकांक्षा मनी बाळगूनच ते काव्यरचना करावयास बसत. आपल्या काव्याने सहृदयांचा कदापि विरस होता कामा नये, ह्याबद्दल ते फार काळजी घेत. रसिकांनी आपल्याला एकवार कवी म्हटले नाही तरी चालेल, पण कुकवी कधीच म्हणता कामा नये, हे ध्येय प्राचीन कवी आपल्या डोळयांसमोर निरंतर, ठेवीत असत. कारण कुकवित्व म्हणजे साक्षात् मरण अशी त्यांची धारणा होती. (नाकवित्वं अधर्माय व्याधये दण्डनाय वा । कुकवित्वं पुनः साक्षान्मृतिमाहुर्मनीषिणः ॥ भामह-काव्यालंकार १।१२) तात्पर्य, रसिकांचा विरस होऊ नये ह्यासाठी डोळयात तेल घालून जपणाऱ्यांच्या, काव्यगत अर्थामुळे उत्कृष्ट व निर्दोष रसपरिपोष होऊन सहृदय काव्यरहस्यज्ञांना आनंद व्हावा ह्यासाठी दक्षतेने दोषहीन, गुणपूर्ण, सालं-





कृत, सरस अशी काव्यरचना करणारांच्या काव्यांचे गुण-दोषनिरीक्षण—परीक्षण करणेच अशक्य होऊन जात असावे. निदान इतक्या परिश्रमांनी, कशोशीने, काळजी-पूर्वक केलेल्या काव्यरचनेतील दोष सर्वसाधारण समीक्ष-काला क्वचितच दृग्गोचर होत असावेत. त्यामुळेच कदा-चित् तो काव्याचे आकंठ रसपान करण्यात इतका निमग्न होऊन जात असावा की, काव्यसमीक्षेसाठी हाती धरलेली लेखणी तशीच हातात राहून जात असावी (अथवा गळून खाली तरी पडत असावी !) प्राची-नांचा साक्षेप तर खुद्द त्यांच्याच शब्दात वर व्यक्त झाला आहे. परंतु, सुमारे पन्नास वर्षांपूर्वी काशीत व ग्वाल्हेरीस होऊन गेलेल्या अर्वाचीन कवींसंबंधीची जी माहिती एका विद्यमान स्थानिक कवीने प्रस्तुत लेखकास सांगितली ती ह्या संदर्भात महत्त्वाची असल्या-मुळे येथे संक्षेपाने दिली जात आहे. ग्वाल्हेरला रघुपती, गदापती इत्यादी पांच-सहा कवी पन्नास वर्षांपूर्वी होऊन गेले. हे सर्वच संस्कृत भाषेत काव्यरचना करीत असत. त्यांची काव्यरचना त्याकाळी प्रसिद्ध होणाऱ्या काही मासिकात छापलेलीही आढळते. ती प्रायः सर्वच कविता इतकी निर्दोष व रसाळ आहे की, सूक्ष्म बुद्धीच्या वैयाकरणांनी वा नैयायिकांनाही तीत दोष दाखवून देता येत नाहीत. तत्कालीन रसिकवर्ग त्या कवींना सरस्वतीचे अवतार म्हणून संबोधीत असे. काशीत पंडितवर गंगाधरशास्त्री तैलंग नामक एक विख्यात विद्वान होऊन गेले. त्यांचे वडील उत्तम संस्कृत कवि होते. एकदा गंगाधरशास्त्र्यांनी एक संस्कृत कविता केली व ती टेबलावर ठेवून दिली. ती सहजच वडिलांनी वाचून पाहिली तेव्हा तीत एक यतिभंगदोष त्यांना आढळला. त्याबद्दल गंगाधरशास्त्र्यांच्या वडिलांनी त्याची चांगलीच निर्भर्त्सना केली इतकेच नव्हे तर 'मुलाने केलेल्या काव्यातील यतिभंगाचा दोष पित्याच्या आगामी मृत्यूचा सूचक आहे', असेही परखडपणे ऐकवावयास कमी केले नाही. ही आख्यायिका काशीत प्राचीन परंपरेच्या अनेक पंडिताच्या तोंडून ऐकावयास मिळते. ह्यावरून काल—परवांचे म्हणजे आधुनिक काळातील संस्कृत कविसुद्धा जर काव्य आटोकाट निर्दोष करण्याविषयी इतका कटाक्ष बाळगीत असत तर प्राचीन काळचे अनेकशास्त्रवेत्ते धुरंधर, रससिद्ध कवी ह्याबाबतीत किती दक्षता बाळगीत असावेत त्याची कल्पनाच केलेली बरी. एवंच, संस्कृतात निर्माण होणारे प्रायः बहुतांश काव्य दीर्घकालीन व्यासंगानंतर व अथक आणि सखोल परिश्रमानंतर निर्माण होत असल्यामुळे त्याच्या समीक्षणाला वावच उरत नसे व त्यामुळेच संस्कृत भाषेत रसग्रहणपर निबंध वा ग्रंथ झाले नाहीत असे म्हणता येईल.

भावकही व्युत्पन्न !

आणखी एका उपमुद्याचा विचार करून ह्या विष-याचा समारोप करावयाचा आहे. तो मुद्दा असा की, संस्कृत भाषेत लिहिली गेलेली काव्य-नाटके संस्कृत भाषा न समजणाऱ्या प्राकृत जनांसाठी नव्हती. ती विदग्ध, प्रतिभाशक्तिसंपन्न, व्युत्पन्न व बुद्धिमान् अशा भावकांसाठी लिहिली जात असत. ह्या विशिष्ट 'अधि-कारसंपन्न' भावकवर्गाला काव्यविवेक कसा करावयाचा ते चांगल्या प्रकारे ठाऊक होते. त्यामुळे काव्य ऐकताक्षणीच वा नाटक पाहताक्षणीच त्यातील गुणदोषस्थळे त्यांच्या बुद्धीला आकळत असावीत. परिणामी, गुणदोषदिग्दर्शनपर ग्रंथांची अपेक्षा ह्या अधिकारी रसिकवर्गाला कधीच भासली नसावी. राज-शेखराच्या भाषेत सांगावयाचे म्हणजे असे म्हणायला हवे की, काव्य निर्माण करणारे कवीही व्युत्पन्न व संशक्त' असत आणि काव्यांचा आस्वाद घेणारे भावकही व्युत्पन्न व संशक्त असत, त्यामुळे सौंदर्यो-द्घाटनपर ग्रंथांची जरुरी कोणालाच भासत नव्हती. (मल्लिनाथप्रभृति टीकाकारांच्या टीका अशा व्युत्पन्न रसिकांसाठी लिहिलेल्या नाहीत. त्या बालांसाठी लिहिलेल्या आहेत.)

येथवर संस्कृत भाषेत रसग्रहणपर ग्रंथ का निर्माण झाले नाहीत ह्या समस्येचा विचार यथामती केला. तो विद्वज्जनांच्या परामर्शासाठी त्यांचेपुढे ठेविला आहे.





प्रा. सौ. प्रभा हातवळणे

लोककथा :

कल्पितकथांचे प्रतिमाविश्व

वावटळीच्या भिंगरीप्रमाणे एका जागी न ठरणारी व फिरता फिरताच विरणारी वदन्ता किंवा अफवा हिचे लक्षण व कार्य मागील लेखात आपण पाहिले. (नव-भारत जानेवारी १९६६) अल्पजीवित्व हाच तिचा प्राण आहे. अनिश्चिततेच्या वातावरणातच ती वावरू शकते. निर्णयाचा वारा तिला सहन होत नाही. केळीचे पोर जन्मले की जशी केळी मरते तशी नेमकी वार्ता जन्मास आली की अफवा मरते. ही क्षणजीवी लोक-वार्ता एका टोकाला तर चिरजीवी अशी पौराणिक कथा दुसऱ्या टोकाला. सत्य, असत्याचे संमिश्रण जसे अफवेत तसेच ते पौराणिक कथेतही आढळते पण वास्तवावर कुरघोडी करून वास्तव, अवास्तव, सत्य, कल्पित या सर्वांना आपल्याबरोबर फरफटत नेऊन आपले वर्चस्व समाजात कायमचे प्रस्थापित करणाऱ्या या जबरदस्त पुराणकथेचे लक्षण काय ? कार्य काय ? प्रयोजन काय ? आणि या दोन टोकांमध्ये इतर कोणत्या प्रकारच्या कथांचा समावेश होतो हे सर्व पाहणे उद्बोधक होईल.

प्रस्तुत लेखामध्ये परीकथा, दंतकथा, नीतिकथा व पौराणिक कथा या सर्वांचे संक्षिप्त विश्लेषण करण्याचे योजले आहे. कारण 'लोक कथा' या शब्दाच्या व्याप्ती-मध्ये यांचा समावेश करावा लागेल. ज्या कथा-वाङ्मयाची निर्मिती नेमकी केव्हा झाली, कशी झाली, कोणी केली याचे निर्विवाद उत्तर आपणास देता येत नाही त्या कथावाङ्मयाचा उल्लेख या लेखात लोककथा म्हणून केला आहे. या वाङ्मयाचे कर्तृत्व विशिष्ट व्यक्तीकडे जात नाही. आणि तरीसुद्धा या अपौरुषेय वाङ्मयाची ठेव एका पिढीपासून दुसऱ्या पिढीपर्यंत विनासायासे पोहोचवली जाते. संस्कृतीचे प्रतिबिंब यात पडलेले आढळते. विशिष्ट समाजाची जीवनमूल्ये, नीतिअनीतिविषयक कल्पना याचे पडसाद या वाङ्मयात आढळतात. या दृष्टीने कोणत्याही समाजाची घडण जाणून घ्यावयाची असेल तर या वाङ्मयाचे महत्त्व लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

परीकथा

पंचतंत्र, इसापनीती यातील बोधकथा आणि इतर परीकथा (Fairy tales) या प्राधान्येकरून बालमंडळीसाठी असतात. उलट दंतकथा, आख्यायिका, पौराणिक कथा या काही प्रौढ किंवा बाल व्यक्तींसाठीच असतात असे नाही. कल्पनेच्या साम्राज्यातून फेरफटका करवून आणणे हेच परी-कथेचे कार्य असते. या साम्राज्यात भोपळ्याची सुंदर गाडी बनते, किंवा "चल् रे भोपळ्या टुणुक टुणुक" म्हणून म्हातारीचा आदेश मिळाल्याबरोबर भोपळा तत्काळ टुणुक् टुणुक् उडायला लागतो. 'गरीब बिचारी सिंडरेला' किंवा 'गरीब बिचारी म्हातारी' सिंह, वाघ या सर्व अडचणींवर मात करतात आणि मग सर्वत्र आनंदी आनंद होतो. या 'गरीब बिचाऱ्यांबद्दल' लहान मुलांना सहानुभूती किंवा स्वानुभूती वाटत असते आणि मानसशास्त्रात ज्याला अभिन्नभाव (Identification) आणि तन्मयता (Empathy) म्हणतात त्या मनोव्यापारांमुळे त्या 'गरीब बिचाऱ्या छोट्याशा मुलांना' आपणच विजयी झालो आहोत असा निर्भेळ पण काल्पनिक आनंद होतो. कादंबऱ्यांमध्येही मनोव्यापार तेच पण कादंबरी किंवा लघुकथा प्रभावी व्हावयाची तर या 'बिचाऱ्या मंडळीं'चा नेहमी विजय दाखवून चालायचा नाही. वास्तविकतेचा पदर धरूनच कादंबरी किंवा नाटक, लघुकथा या ललित कथांनी वाटचाल करावयाला हवी. आणखी एक भेद त्यांच्यात व या परी-कथांमध्ये आहे. कादंबऱ्या, इ. ललितलेखनाच्या माध्यमाच्याद्वारे जनतेला शर्करावगुंठित औषधी गोळ्यांप्रमाणे काही शिक्षण द्यावे की जे काही विचित्र, विक्षिप्त व कुतूहलयुक्त आहे ते सर्वच ललितलेखकांनी जनतेच्या स्वाधीन करावे हा वाद साहित्यसंमेलनात मधे मधे डोके वर काढतोच. तेव्हा शिक्षणासाठी ललित लेखन की मनोरंजनासाठी—की दोन्हीसाठी आणि दोन्ही-साठी तर मग शिक्षण व मनोरंजन यांचे नेमके





प्रमाण काय ? तसेच सत्यदर्शन हे शिक्षण आहे की नाही ? का शिक्षण हे मूल्ययुक्तच असले पाहिजे ? असे कितीतरी पोटप्रश्न या वादातून निघतील. एवढे मात्र खरे की अगदी मनोरंजनात्मक कादंबऱ्या झाल्या तरी मन थोडे परिपक्व, प्रगल्भ झाले, नुसत्या (Make belief) कल्पनाविश्वात रमेनासे झाले तर मनोरंजनाचा देखील गाभा केवळ स्वैर कल्पना असेल व या कल्पनेचा सत्याशी काहीच मेळ नसेल तर मोठेपणी त्यात मन रमत नाही. दुःखान्तिके-मध्ये ते जास्त रमते. जर परिस्थितीचा बोजा वैय-क्तिक संघर्षाला डोईजड झाला तर त्यातून परा-जय, दुःख, वैफल्य अपरिहार्यपणे निर्माण होतील याची जाणीव प्रत्येकाला असल्यामुळे या सत्य-स्थितीशी सुसंगत असलेली कादंबरी किंवा नाटक त्याच्या मनाची अधिक पकड घेते. भोपळयात बसून आपली म्हातारी चाललीच आहे आणि तिखटाची पूड वाघाच्या डोळयात गेल्यामुळे तो बिचारा अगदी हताश झाला आहे हे चित्र मोठेपणी पटत नाही. दुःखान्तिकेमुळे आनंद का होतो ? यथार्थदर्शनाचा बौद्धिक आनंद, आत्मप्रचीतीचा आनंद आणि दुःख भोगत असलेला, संघर्षात सापडलेला नायक किंवा नायिका हिच्याशी थोडे थोडे तादात्म्य झाल्यामुळे व ते पूर्णपणे न झाल्यामुळे ' हा नायक मी आहे ' व ' मी नाही ' अशा एका विभिन्न अनुभूतीमधून हा आनंद निर्माण होतो. धड सहानुभूती नव्हे व पूर्णपणे आत्मा-नुभूतीही नव्हे– धड आनंदही नव्हे (कारण मग हे अश्रू कसे ? ते काही आनंदाश्रू खास नव्हेत.) आणि धड दुःखही नव्हे (एरव्ही शोकान्तिकेचा हा सोस कशासाठी ?) अशा या अनुभवाचे स्वरूप काय ? या ' सविकल्प समाधीचे ' विश्लेषण हा स्वतंत्र विषय आहे. येथे येवढे मात्र लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की बालवाङ्मयाचा व प्रौढ ललितवाङ्मयाचाही आत्मा जरी कल्पनेचा मुक्त विलास हाच असला तरी त्यांचे प्रयोजन अगदी भिन्न आहे. बालवाङ्मयामध्ये एकच पथ्य आहे व ते म्हणजे ह्या कथात जो कोणी विजयी होतो तो, दुर्बल, अशक्त असो असला तर, पण तो सत्प्रवृत्त असला पाहिजे, निष्पाप असला पाहिजे म्हणजेच बालांचा प्रतिनिधी असला पाहिजे.

नीतिकथा-बोधकथा

तर्काच्या आणि वास्तविकतेच्या चौकटीला झुगारून देणारी दुसरी कथा म्हणजे नीतिकथा किंवा बोधकथा. इसापनीतिमधल्या कथा किंवा पंचतंत्रातल्या कथा या वर्गात येतात. या बोधकथांचे तंत्र आणखी निराळे आहे. एका दृष्टीने कल्पना या कथात अधिकच विमुक्त होते. कारण त्यात प्राण्यांनाही वाचा असते, बुद्धी असते, नीति अनीतीही असते. पण म्हणूनच मानवी व्यवहाराचे बंधनही तेथे असते. शूर असून हलक्या कानाचा असल्यामुळे सिंह जिवलग मित्राला कसा मुकतो; त्यामुळे क्षुद्र परंतु धूर्त दमनिकांना कसे फावते या सर्व कथा मनोरंजन तर करतातच पण त्याबरोबर आपणास काही बोध देतात. व्यवहारात कसे वागले पाहिजे याची प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष शिकवण त्यातून मिळते. प्राण्याचे कातडे पांघरलेले मानवच त्यातून डोकावतात. हे प्राणी बोलतात कसे हा प्रश्न काही लहान मुलांना त्रस्त करीत नाही. माझ्या मुलाला (वय ६ वर्षे) मी मुद्दामच विचारले " हे सिंह बिंह खरे तर काही बोलत नाहीत मग गोष्टीत कसे काय बोलतात? " माझी कीव करीत त्याने उत्तर दिले होते " ते बोलत नसतात पण बोलतात ! " मनोरंजन व बोध; काल्पनिकता व व्यावहारिकता असे चौकोनी संधान या बोधकथेमधे साधावयाचे असते.

आणि दंतकथा ? दंतकथेचा कोष हा ऐतिहासिक किंवा पौराणिक घटनेभोवती किंवा व्यक्तीभोवती विणला जातो. आख्यायिका आणि दंतकथा यांच्या द्वारा एखाद्या व्यक्तीचे किंवा घटनेचे वैशिष्ट्य आपल्या मनात ठसवले जाते. सत्य, कल्पित, अतिरंजित यापैकी कोणत्याही प्रकारात दंतकथा येऊ शकते. वदंता, आख्यायिका या मुख्यतः ऐकीव असल्यामुळे त्यांचे रूपांतर होत असते. कधी मुद्दाम तर कधी नकळत पण तिचे स्वरूप सतत बदलत असते. आणि अफवेप्रमाणेच वापराने ती अधिक नेमकी, नेटकी, घाटदार व धार-दारही होत जाते. त्यातून कालाच्या ओघामध्ये तग धरून ती उरते व मग मूलप्रसंगापेक्षा या दंतकथाच जनमनामधे अधिक खोल पाळेमुळे धरून बसतात. रामशास्त्री प्रभुणे यांच्या पत्नीने एके दिवशीं चुकून जरा नीटनेटके नेसून अंगावर एखादा दागिना घालण्याची हौस केल्याबरोबर शास्त्रीबुवांनी त्या साध्वीला हुटकले





"बाईसाहेब, आपण कोण ? आपले माझ्याशी काही काम असल्यास आपण कचेरीत मला भेटावे." ही दंतकथा किंवा "अरे, स्वप्नात द्रव्यलाभ झाला तर तो तरी निदान जास्त व्हावा" हे लोकमान्य टिळकांचे वाक्य, स्वतःचे शिर शत्रूने उडवल्यानंतरसुद्धा शत्रूची दाणादाण करणारा मुरारबाजी या सर्व कथा या वर्गात मोडतील. अकबर-बिरबलांच्या कथा किंवा भोजराजा व कालिदास ह्यांच्या कथा याही दंतकथाच मानाव्या लागतील. ऐतिहासिक बीज परंतु ऐतिहासिक घटनेपेक्षाही तिच्यामधील मर्म उठावदाररीत्या जनमनावर बिंबण्यासाठी कालौघात काल्पनिकतेची पुटे या बीजावर साचतात. परंतु तिचे प्रयोजनच ते आहे. आकर्षकता, मनोरंजकता व नाट्य हे गुण दंतकथेत नसतील तर ती विरून जाईल. वर्षानुवर्षे जिवंत राहणार नाही. ख्रिस्तकथा, जातककथा यांचाही समावेश याद‍ृष्टीने या वर्गात करावा लागेल. 'ज्या व्यक्तीने एकही पाप केले नाही त्याने या पतित स्त्रीला पहिला दगड मारावा' ही कथा किंवा 'पुत्रशोकाने विव्हल झालेल्या मातेला दुःखाचा स्पर्श न झालेल्या घरच्या चार मोहऱ्या आणण्याचा आदेश' या कथा ख्रिस्तबुद्धां-इतक्याच अमर, अविनाशी आहेत.

दंतकथा

परीकथा, बोधकथा आणि तदनंतर दंतकथा या अनुक्रमामध्ये एक गोष्ट ध्यानात घ्यावयास हवी. संपूर्णतया कल्पित अशा वाङ्मयातून अधिक वास्तव अशा दंतकथेच्या परिसराकडे ही मजल आहे. वस्तुस्थितीचा ओझरता स्पर्श दंतकथेत अनेकदा आढळतो. नेहमीच आढळतो असे का म्हणता येत नाही याचे कारण पुढे दिले आहे. परंतु पुराणकथा ही या सर्वांपेक्षा भिन्न आहे. पुराणकथा व दंतकथा यामध्ये मुख्य फरक काय आहे ? याचे उत्तर स्थूलमानाने द्यावयाचे तर असे देता येईल की पुराणांमध्ये अतिमानवतेचा अंश आढळतो. निसर्गनियम, कार्यकारणभाव, जन्म-मृत्यूची मर्यादा यांचे उल्लंघन दंतकथेत सहसा सापडत नाही. 'सहसा' या शब्दाची मुरड अशासाठी की अमके गजानन महाराज, तमके साईबाबा आणि त्यांचे चमत्कार या संबंधीच्या कथांमध्ये किंवा रेड्याच्या मुखी वेदपठन करवणारे ज्ञानेश्वर यांच्या या कथा या मर्यादेला झुगारून देतात. परंतु पुराणकथेमध्ये मात्र ही मर्यादा मुळी मानलीच नसते व म्हणून ती झुगारून देण्याचा जणू प्रश्नच तेथे उपस्थित होत नाही. दैवी, दानवी, मानवी, अतिमानवी, अमानवी अशा सर्वांचे संमिश्रण पौराणिक कथेत आढळते. स्वर्ग, पृथ्वी, पाताळ या सर्व लोकात व भूत, वर्तमान, भविष्य या सर्व काळात पौराणिक कथेचा संचार असतो. दंतकथेप्रमाणे पौराणिक कथेतही इतिहासाची सीमारेषा पुसट झालेली असते. कल्पनेचा असा अनिर्बंध संचार, नैसर्गिक मर्यादांचा हा अव्हेर काय दर्शवितात ? निसर्गातील कोणतीच प्रतिमा या पौराणिक कथेला पुरेशी का वाटत नाही ? काहीतरी अचाट प्रतिपादन करावे हा काही पौराणिक कथेचा हेतू नाही. केवळ स्वप्नरंजन किंवा मनोरंजन यापेक्षा अत्यंत जिव्हाळ्याचे कार्य या कथांद्वारा होत असते. या पुराणांच्या माध्यमातून जीवनाचा अर्थ समजून घेण्याचा मनुष्य प्रयत्न करीत असतो. पुराणांचा रंगपट हा कितीही विशाल असला तरी त्यात मानवी हर्षविमर्ष, विचारविकार, इच्छिताकांक्षित यांचेच प्रतिबिंब पडले असते हे लक्षात घेणे अत्यंत आवश्यक आहे. विश्वातील सर्व घटनाची किंबहुना विश्व याच घटनेची उकल व्हावी हा प्रयत्न त्यात असतो. म्हणूनच पुराणातली अवास्तवता फार अर्थगंभीर आहे. मानवी स्वभावाचे सखोल व सत्य दर्शन त्यात केलेले असते. केवळ सूतपुत्र म्हणून डिवचला गेलेला अपमानित, अवमानित शूर कर्ण, तसेच 'निजला काय मृतापरी व्हा जागे ।' म्हणून तशीच अपमानित व पतींना कार्यप्रवण करू पाहणारी द्रौपदी—या तेजस्वी रेखा काही केवळ मनोरंजनार्थ नाहीत. श्रीकृष्ण व त्याची अतिमानवता यामधूनही जीवनाचाच अर्थ प्रतीत होतो. त्याचा जन्म अलौकिक, जीवनकार्य अलौकिक; पण या सर्व अलौकिकतेतून प्रतीत होणारा अर्थ मात्र मानवी जीवनाचा, आणि या पुरातन स्वभावरेखांचे असे काही जबरदस्त आकर्षण समाजाच्या सर्व स्तरांपर्यंत पोहोचले असते की ह्या सर्व व्यक्ती तो कर्ण, ती द्रौपदी, ही सीता, एका अजब अशारीरी स्वरूपात समाजात सतत वावरत असतात. समाजाला शिकवीत असतात, घडवीत असतात. इतिहासाचे मार्गदर्शन या कथा करतात.





अनुक्रमणिका

महाभारत, रामायण शिवाजीला घडवते. संस्कृतीचा अमोल वारसा म्हणून या वाङ्मयाचे महत्त्व समजून घेतले पाहिजे. शक्याशक्यतेचे, ऐतिहासिक, अनैतिहासिकतेचे, नैसर्गिक अनैसर्गिकतेचे असे विचित्र, विक्षिप्त मंथन या पुराणकथात आढळते आणि तरीही त्यांची जनमनावरची पकड काही कमी होत नाही हा प्रकार आहे तरी काय ?

पौराणिक कथातील प्रतीक-प्रतिमांचे मर्म

अनुभवाच्या निराळ्याच प्रस्तरातून ही पुराणे आपण सत्य मानावयास तयार असतो. स्थल–कालादिक बंधनाना भरडून, चिरडून सत्यावर आपले वर्चस्व स्थापन करणाऱ्या या संमिश्र स्वरूपाच्या पौराणिक अनुभवांचा स्तर कोणता ? तसेच पाहिले तर घरोघरी, वर्षोवर्षी साजरे होणारे कृष्णजन्मोत्सव; तुलसी विवाह, रामजन्म हे काय तर्काधिष्ठित असतात ? या सर्व उत्सवांमध्ये कृष्णजन्माचा आनंदच आपण दरवर्षी व्यक्त करतो असे नाही तर त्या प्रसंगाची पुनर्निर्मिती करतो. त्यात जातीने सहभागी होतो. त्या सर्व प्रसंगात समरस होतो. प्रतिवर्षी त्याच व्यक्तीचा किंवा विभूतीचा जन्म होणे शक्य नाही ह्याची जाणीव असूनही लहान मोठे या समारंभात भाग घेत असतात ! ह्याचे कारण आपल्या मनाचीच भूमिका त्यात निराळ्या पातळीवर असते 'प्राणी बोलत नसतात पण बोलतात' याप्रकारच्या अनुभूतीशी या सर्व अनुभवांची तुलना होऊ शकते. प्रतिवर्षी तेवढ्याच उत्साहाने कृष्णजन्म साजरा करणे, त्यासाठी उपवास करणे येवढेच काय परंतु त्याची मूर्ती पाळण्यात घालून त्या समारंभास जेवढी वास्तवता प्राप्त करता येईल तेवढी करणे यात संस्कारांची दुहेरी भूमिका असते. हे सर्व प्रतीकात्मक आहे याची बौद्धिक जाणीव व तत्संबंधींचे भावनिक तादात्म्य या संमिश्रणातून हे अनुभव साकार होतात. ज्या व्यक्तीची बौद्धिक, तर्कनिष्ठ जाणीव भावनिकतेपेक्षा जितकी अधिक प्रभावी तितक्या प्रमाणात त्याची एतद्विषयक निष्ठा कमी. देवपूजेसंबंधीची त्याची भूमिकाही तशीच राहणार. यासाठीच कोणाची निष्ठा किती असावी व किती आहे हा प्रश्न ज्याचा त्याचाच असू शकतो. पौराणिक कथात मानवस्वरूप (Anthropomorphic) व पशुस्वरूप (Zoomorphic) प्रतिमांचा सढळ वापर आढळतो. शास्त्राची प्रगती जसजशी होते तसतसा पुराणांचा पगडा कमी होत जातो परंतु तरीही युग (Jung) ज्याला सामुदायिक जाणीव (Mass consciousness) म्हणतो तीमुळे पुराणांची पकड पूर्णतया जाणे तर दूरच परंतु सैल होणेसुद्धा दुरापास्त होऊन जाते. व समाजामध्ये पौराणिक कथा कोणत्या ना कोणत्या थरात सतत वावरताना दिसतात. यांचा संबंध माणसाच्या बोधावस्थेपेक्षा अबोधावस्थ वर्तनाशी जास्त आहे. या दृष्टीने या अनुभवाची तुलना स्वप्नातील अनुभवांशी करणे योग्य होईल. दोन्ही मध्ये विमुक्त कल्पना–प्रतिमाचा स्वैर संचार असतो. तसेच तर्क्य-अतर्क्य, शक्य अशक्य या सर्व मर्यादा धाब्यावर बसवून त्या प्रतिमा व्यक्त होतात.

मानवी जीवनाच्या अनुभूतीमधील एक अनिवार्य व अपरिहार्य अवस्था या दृष्टिकोनातून या कथांचे आकलन व्हावयास हवे. मॅक्स मुल्लर या प्रतिमांना भाषेतील विकृति (Disease of language) मानतो ते मान्य होण्यासारखे नाही. कारण इतर प्रतिमांना लावण्याचे निकष या प्रतिमांना लावून भागणार नाही. अनुभूतीच्या भिन्न प्रस्तरांवरच्या आविष्कारांना एकाच निर्णायक कसोटीवर घसास लावणे योग्य होणार नाही. या प्रतिमा अर्थशून्य आहेत असे मानणे तर फारच विपर्यस्त होईल. जीवनाचा अर्थ आकलन होण्यासाठी वास्तविक प्रतिमांचा साठा अपुरा पडतो व म्हणून वास्तविकतेचे उल्लंघन करून हा अर्थ लावण्याचा यत्न या कथात आढळतो. सूक्ष्मदर्शक भिंग लावल्यावर साध्या नजरेतून सुटणारे अनेक जीवजंतू जसे स्पष्टपणे दिसू लागतात तसेच पुराणांचे हे भिंग लावल्यावर रावण दशमुखी भासणे किंवा हनुमान मनोजव दिसणे हे साहजिकच आहे. अर्जुनाला विश्वरूपदर्शन घडवण्यासाठी श्रीकृष्णभगवानाला विराट् रूप धारण करावे लागले. विश्वाचे स्वरूप उमजण्यासाठी अल्पमती, अल्पायु माणसाला मग व्यावहारिक, नित्याच्या कल्पना व प्रतिमा अपुऱ्या पडतात.

या प्रतिमांचा परिसर याप्रमाणे विशिष्ट बंधनात सामावू शकत नाही परंतु त्यामध्ये मानवी मनाची एक

अनुक्रमणिका

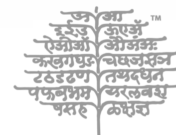




प्रवृत्ती आढळते. मानवाला अनुभवाचा जो अर्थ प्रतीत होतो तोच आत्मौपम्यभावातून होतो. आपल्या साध्यासुध्या भाषेत देखील हें व्यक्त होते. आपण बरणीचे देखील ' तोंड ' म्हणतो किंवा उसाचा देखील ' डोळा ' म्हणतो. सभोवतालच्या प्रत्येक वस्तूवर काही शक्तींचे आरोपण करण्याची माणसाची प्रवृत्ती आहे. कामरूप मेघाला यक्षाचा दूत करणे ही कालिदासाची मनोरम कल्पना देखील याच प्रवृत्तीचे द्योतक आहे. माणसातल्या या मूलप्रवृत्तीला कॅसिरर याने ' पौराणिक जाणीव ' हे नाव दिले आहे. समाजातील प्राथमिक अवस्थेत ह्या पौराणिक प्रवृत्तीचे प्राधान्य आढळते. त्यामधून दैवी, मानवी, अमानवी, अर्धमानवी, अशा प्रतिमांचा उद्गम शिल्प, चित्र व साहित्य यात केला जातो. जीवनाचा साकल्याने तीन अर्थ लावण्याचा प्रयत्न या दृष्टीने त्याना ' तत्त्वज्ञानाची चाहूल ' मानता येईल.

' माणूस हा प्रतिमांचा वापर करणारा प्राणी आहे' असेही त्याचे लक्षण तत्त्वज्ञ करतात. भाषा, कला व पुराण या संस्कृतीच्या घटकांमध्ये या प्रतिमांचा सढळ वापर आपणास आढळतो. व्हिको हा आधुनिक भाषेच्या तत्त्वज्ञानाचा पायंडा घालणाऱ्यात अत्यंत महत्त्वाचा असा विचारवंत आहे. त्यानेच पुराणाच्या तत्त्वज्ञानाचे सविस्तर विवेचन करून असे दाखवले आहे की या प्रतिमांचे स्वरूप केवळ आलंकारिक असे नसून त्यातून प्रतीत होणारा अर्थ हा जीवनास अधिक जिव्हाळ्याचा आहे. व तत्त्वज्ञानाचा व ह्या प्रतिमांचा संबंध परस्परांशी निगडित आहे. या प्रतिमा नव्याने निर्माण केल्या नाहीत, त्या संशोधितही नाहीत व म्हणून समाजात अव्याहत वापरात असलेल्या या प्रतिमांद्वारे व्यक्त होणारा मानवी अनुभवाचा आशय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला दुर्लक्षून चालणार नाही. अनुभव या शब्दाचा अर्थ केवळ ऐंद्रिय अनुभव असा मर्यादित केल्यास तत्त्वज्ञानाचेही क्षेत्र अत्यंत संकुचित होते. या विराट् जीवनाचा आशय समजून घेण्याच्या धडपडीत माणसाला ज्या काही भव्य, दिव्य, प्रतिमा आढळल्या त्यांचा उपयोग कळत न कळत केलेला या पुराणात आढळतो व म्हणून त्यांचे स्वरूप केवळ रूपकात्मक मानता येत नाही. आयुष्याचे भावनिक, बौद्धिक, कलात्मक प्रतिबिंब यात दिसून येते. माणसाला येणाऱ्या अतिमानवतेच्या साक्षात्कारास साकार करण्याची ईर्षा त्यात आहे. आणि म्हणूनच शेलिंग म्हणतो की यांचे महत्त्व केवळ धार्मिक नाही तर तात्त्विक आहे. किंबहुना भाषेची आजची घडण, त्यातील शब्द या शब्दांमुळे व्यक्त होणारी प्रतीकें व प्रतिमा आणि त्यामधून व्यक्त होणारा अर्थ ह्या सर्वात ही ' पुराणप्रवृत्ती ' आढळते. ऐंद्रिय अनुभवाच्या कक्षेबाहेरचा आशय व्यक्त करण्यासाठी आपण कितीतरी शब्दांची योजना करतो, अनुभव आणि हे विश्व यांच्यामध्ये आपण भाषात्मक प्रतिमा, कलात्मक प्रतिमा पौराणिक प्रतिमा घालतो व या प्रतीकात्मक भिंगातून विश्वाचे पुनर्दर्शन घेण्यास सज्ज होतो.

अनुक्रमणिका





प्रा. म. दा. साठे

तंत्रशास्त्र व शाक्तसंप्रदाय याविषयी काही विचार

आजच्या हिंदुधर्माचे मूळ जरी वेदात असले तरी वैदिक धर्मावर इतर अनेक संप्रदायांचा संस्कार होऊन आजचा हिंदुधर्म बनला आहे. वैदिक धर्म मुख्यतः श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त असला तरी त्यावर आगमशास्त्राचा म्हणजेच तंत्रविद्येचा परिणाम झाला आहे. म्हणून तो एकजिनसी नाही. त्यात अनेक दैवते, अनेक विधी व अनेक आचार असून त्यावर बौद्ध व जैन धर्मांचा जसा परिणाम झाला आहे तसा तंत्रशास्त्र किंवा तंत्रविद्या याचाही परिणाम झाला आहे. तंत्र शब्दाचे कोशात अनेक अर्थ असले तरी तंत्रशास्त्राचा त्यात उल्लेख नाही. सामान्यपणे तंत्रशास्त्र म्हणजे शक्तीची किंवा कालीची पूजा असून या शास्त्रात काही गूढ मंत्र, गूढ विद्या व गूढ आचार असून त्यायोगे मनुष्याला काही एक अद्‌भूत (super natural) शक्ती प्राप्त होते असा समज आहे. न्यास, मुद्रा, यंत्र, चक्र, मंडल, पंच मकार (मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा व मैथुन) यांचा समावेश तंत्रशास्त्रात होतो. हे तंत्रशास्त्र केवळ हिंदुधर्मातच नसून ते बौद्ध आणि जैन धर्मातही आहे, इतकेच काय पण मूळचे ते हिंदुधर्मातील नसून बौद्धधर्मातून आले आहे असे विद्वानांचे मत आहे. तंत्र शब्द[1] ऋग्वेदात (ऋ. १०.७१.९) आला असला तरी तेथे त्याचा अर्थ हातमाग आहे. अथर्ववेद, तैत्तिरीय ब्राह्मण, पाणिनीची अष्टाध्यायी (पहा–'तन्त्रादचिरापहृते' ५।२।७०) इत्यादिकात त्याच अर्थी तो शब्द आला आहे पण महाभाष्यात 'ऋतूक्थादिसूत्रान्ताट्ठक्'।४.२.६० यावर 'सर्वादेः सादेश्च लुग्वक्तव्यः' असे वार्तिक असून सर्वतंत्रः, द्वितंत्रः (सर्व तंत्रांचे किंवा दोन तंत्रांचे अध्ययन करणारा अशा अर्थी 'तदधीते तद्वेद' या अधिकारात तो आला आहे. म्हणजे तंत्र शब्दाचा अर्थ सिद्धांत किंवा शास्त्र असा आहे. शंकराचार्य आपल्या शांकरभाष्यात सांख्यसिद्धांताचा सांख्यतंत्र अशा शब्दाने उपयोग करतात.

पण तंत्रशास्त्र किंवा तंत्रविद्या या अर्थाने हा शब्द भाषेत केव्हा रूढ झाला व कोणी त्याचा धर्मात अंतर्भाव केला व या विद्येचा उगम कोठे झाला हे सर्व अनिश्चित आहे असे डॉ. पां. वा. काणे आपल्या 'हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र' व्हॉ. ५. पा. १०३०) या ग्रंथात म्हणतात. 'It is difficult to determine the exact time when rhe word तंत्र came to be employed in the seuse in whisch it is used in the socalled तंत्र literature, nor will it be possible to decide what people first introduced तंत्र principles and practices or when they first arose "

या तंत्रशास्त्रात दक्षिणाचार आणि वामाचार असे दोन भेद आहेत. रुद्रयामल ग्रंथात शाक्तसंप्रदाय चीन व तिबेट देशातून इकडे आला असे म्हटले आहे.

'जगाम चीन भूमौ च यत्र बुद्धः प्रतिष्ठते।
मद्यं मांसं तथा मत्स्यं मुद्रां मैथुनमेव च।
पुनः पुनः साधयित्वा पूर्णयोगी बभूव सः गां

(रुद्रयामल, १७ वे पटल.) परंतु अथर्ववेदात काही गूढ मंत्र (Magic spells) आणि ऋग्वेदातही काही गूढ शब्द आहेत. उदाहरणार्थ, झोप येण्याचे मंत्र, सवतीच्या प्रेमापासून पतीला निवृत्त करण्याचे मंत्र (ऋ. १०.१४५) ऋग्वेदात आहेत. ऋग्वेदात जादूटोण्याचेही (Black magic) उल्लेख आहेत. (पहा. ऋ. ७.१०४;१०.८७) अशा लोकांना यातुधान म्हणतात. यातूचाच मराठीत अपभ्रष्ट 'जादू' शब्द झाला आहे. (ऋ. १०.८७;

---

१. 'तंत्र' शब्दाची व्युत्पत्ती– तनोति विपुलानर्थान् तत्त्वमंत्रसमन्वितान् ।
त्राणं च कुरुते यस्मात् तंत्रमित्यभिधीयते ॥

– डॉ. काणे म्हणतात, ' often they contain an amalgum of religion, philosophy, superstitions, dogmas, rites, astronomy, astrology, medicine and prognostications. they resemble the Puranas in several respects. '

' H. of धर्मशास्त्र ' P. 1049

५.१४) यात यातुधानाचा (Black magician) नाश होवो अशी वसिष्ठ प्रार्थना करतो. अथर्ववेद तर जादूटोण्याच्या मंत्रांनी भरलेला आहे म्हणून तंत्रशास्त्राला अथर्ववेदाचा उपवेद असे शुक्रनीतीसारात म्हटले आहे. तंत्रशास्त्रात 'फट्' या ध्वनीला फार महत्त्व आहे. 'ओं अस्त्राय फट्' असे आपण संध्येत म्हणतो. अभिचार– (employment of spells for malevolent purposes) विद्येत हा शब्द नेहमी येतो. पण अथर्ववेदापासून तंत्र शास्त्राचा उगम कसा झाला हे सांगता येत नाही. डॉ. भट्टाचार्यांचे असे मत आहे की तंत्रविद्या–यातच शाक्तसंप्रदाय अंतर्भूत होतो– वैदिक धर्मात बौद्धतंत्रविद्येतून आली त्याने पालीग्रंथातून अनेक उतारे दिले आहेत.

अशा वेळी असा प्रश्न उद्भवतो की, तंत्रविद्या कोणी कोणापासून घेतली ? डॉ. काण्यांचे मत असे आहे की, दोन्ही धर्मात तंत्रविद्या एकाच वेळी आली. माझे मत असे आहे की तंत्रविद्येचा–शाक्त संप्रदायाचा–उगम वेदात आहे. पुढे ते मी स्पष्ट करणारच आहे. भारतातूनच ही विद्या चीन व तिबेट या देशात गेली असावी. कारण संस्कृत भाषेतील ग्रंथांचे भाषांतर त्या ग्रंथात झाले पण उलट मात्र झालेले दिसत नाही. तंत्रशास्त्र व त्यातील सिद्धांतांचा आचार व प्रचार इसवीसनानंतर झाला असावा. बाणाच्या कादंबरीत त्यांचा उल्लेख आहे. याविषयी डॉ. काणे आपल्या 'धर्मशास्त्राचा इतिहास' या ग्रंथात म्हणतात : 'It is clear from the works of Bana that worship of चंडिका with wine and flesh was prevalent in India long before 600 A. D..

शाक्तपंथ किंवा शाक्तसंप्रदाय

तंत्रशास्त्राचा व विद्येचा प्रकर्षाने आचार कोठे दिसत असेल तर तो शाक्तपंथात होय. 'शाक्त' म्हणजे शक्ति देवीचा उपासक. शक्ती म्हणजे (cosmic power or energy) या पंथाचा प्रसार आठव्या शतकापूर्वीच सर्व भारतात–विशेषतः बंगाल व आसाममध्ये– झाला होता. शक्ति ही देवता असून ती त्रिपुरा, लोहिता, कामेश्वरी, त्रिपुरसुंदरी, षोडशिका, चंडिका वगैरे नावाने प्रसिद्ध आहे, शाक्त पंथाचे मुख्य तत्त्व असे की विश्वाची आदिशक्ती (Primordial principle of all activity in the Universe) हीच मूलचैतन्य आहे. म्हणजे 'शक्ति' हे जगाचे आद्य कारण आहे. अनेक पुराणातून या शक्तिदेवीच्या रौद्र स्वरूपाचे व संहारक शक्तीचे वर्णन आहे. उदा. कालीतंत्र नावाच्या आगम ग्रंथात खालील श्लोकात ते दिले आहे–

'शवारूढां महाभीमां घोरदंष्ट्रीं हसन्मुखीम् ।
चतुर्भुजां खड्गमुण्डधरां भयकरां शिवाम् ॥
मुण्डमालाधरां देवीं ललजिह्वां दिगम्बराम् ।
एवं संचिन्तयेत् कालीं श्मशानालयवासिनीम् ॥

शाक्तसंप्रदायाचे अलीकडचे अवनत स्वरूप–

शाक्तपंथ किंवा संप्रदाय आज अवनत स्वरूपात दृष्टीस पडतो म्हणजे तो वाममार्गात प्रचलित आहे. बंगाल व उत्तर हिंदुस्थानात तो आजही प्रचलित आहे. संभाजी महाराजांच्या वेळीं कलुशा शाक्त होता व त्यानेच महाराजांना मद्यपानाचे व्यसन लावले असे म्हणतात. शाक्त पंथातील पंच मकारांच्या सेवनाने व इतर अनेक वाममार्गींच्या आचरणाने साधुसंतांनी त्याची निंदाच केली आहे तशी ती दासबोधातही आहे. मराठीत 'छाकटा' हा निंदाव्यंजक शब्द 'शाक्त' पासून आला आहे यावरून त्या संप्रदायाबद्दल सामान्य जनतेचे मत स्पष्ट होते. महानुभाव पंथालाही 'मानभावी' म्हणण्यात येते ते याच कारणावरून. माझ्या पाहण्यात महाराष्ट्रात आणि खुद्द पुणे शहरात अनेक शाक्तपंथी घराणी होती व अजूनही आहेत. आश्चर्य असे की त्यात शास्त्री घराण्यांचा अंतर्भाव होता व आहे. माझ्या माहितीप्रमाणे पंच मकारातील सर्वच मकारांचे सेवन जरी होत नसले तरी काहींचे होते. हा उपासनेचा मार्ग अत्यंत गुप्त राखण्यात येतो. गुरु शिष्याला दीक्षा देताना 'योनिवत् गोपनीया' या शब्दात त्याच्या कानात सांगतो ! खुद्द उपासना चालली असता वर्णभेद, जातिभेद, लिंगभेद, पतिपत्नीचे क्वचित नातेही समजण्यात येत नाही. पंच महापातकांपैकी एकही पातक समजण्यात येत नाही. त्या पूजाचक्रात असेपर्यंत ते बाह्य जगातील धर्माधर्माचा विचार करीत नाहीत. काली किंवा त्रिपुरसुंदरी हेच दैवत. तेथे सामान्य नीतितत्त्वे, भक्ष्याभक्ष्य, पेयापेय, स्पर्शास्पर्श लक्षात न घेता, जातिभेद, वर्णभेद न मानता आचरण

अनुक्रमणिका





करण्याची मुभा असते. चक्राच्या किंवा मंडलाच्या बाहेर पडल्यानंतर जो तो आपापले जातिधर्म, व वर्णधर्म पाळतो. हा वामाचारी पंथ आहे. सर्व व्यवहार वामहस्ताने होतात. स्त्रीचे उच्छिष्ट पवित्र समजले जाते. व इतरही वामाचार बरेच आहेत.

या संप्रदायाच्या उपासनेचे तंत्रच वेगळे आहे. नुसता मंत्र घेणे वेगळे व दीक्षा घेऊन दीक्षित होणे वेगळे. दीक्षितालाच इतरांना मंत्र देण्याचा अधिकार असतो. त्यालाही काही नियम पाळावे लागतात. महिन्यातील पंच पर्व त्याला संभाळावी लागतात. हे सर्व वर्णन वाममार्गीयांचे आहे. '**घटकंचुकी**' नांवाचा विधीही काही ग्रंथातून सांगितला आहे. शब्दावरून त्या विधीची कल्पना येईलच. इतकेच काय पण काही तंत्रग्रंथात 'नरबलि' चा विधीही सांगण्यात आला आहे! वाममार्गाबरोबर दक्षिण-मार्गही आहे तो वाममार्ग निंद्य समजतो.

या तंत्रशास्त्राविषयी किंवा तंत्रविद्येवर विपुल वाङ्मय असून जवळजवळ शंभर ग्रंथ आज मुद्रितावस्थेत आहेत. याशिवाय अप्रकाशित वाङ्मय-असल्याचेही मला माहित आहे. या शास्त्रावर पाश्चात्य पंडितांनीही ग्रंथ लिहिले आहेत. त्यांमध्ये सर जॉन वुड्राफ याचा 'शक्ति आणि शाक्तसंप्रदाय' हा १९२० साली प्रसिद्ध झाला. रेव्हरंड लेडबीटर याचा 'चक्र' हा ग्रंथ १९२७ साली प्रसिद्ध झाला. 'व्हेव् ऑफ ब्लिस' हे वुड्रॉफने केलेले 'आनंदलहरीचे' भाषांतर आहे. The Serpant Power हे त्याचेच पुस्तक आहे. त्रिशती भाष्य, सहस्रनामभाष्य (भास्कररायप्रणित), 'सौंदर्यलहरी' वगैरे ग्रंथ प्रसिद्ध असून इतरही आहेत. त्यांमध्ये काहीत शाक्त तत्त्व-ज्ञान असून काहींमध्ये उपासना, पूजाविधी, दीक्षा, श्री चक्र व त्याचे १६ प्रकार वर्णिले आहेत. ग्रंथ-कारात बंगाली ग्रंथकार प्रामुख्याने आहेत. डॉ. काणे यांनीही 'History of धर्मशास्त्र Vol. V. Part II. मध्ये संकलित माहिती दिली आहे. हे वाङ्मय शाक्त पंथाची, त्यातील विधीची, उपासनेची व तत्त्वज्ञानाची माहिती असल्याशिवाय समजणे कठीण आहे. महानुभावीयांनी जशी आपली लिपी गुप्त ठेविली तशी शाक्तांनी आपली उपासना गुप्त ठेविली. या पंथात काही संकेत आहेत ते समजावून घेतले पाहिजेत. प्रत्येक वर्णाला सांकेतिक संख्या आहे व सांकेतिक शक्ती आहे. 'ओं ऐम् क्लीम् ह्रीम श ष स ह' वगैरे मंत्रातील वर्णांना सामर्थ्य आहे असा समज असून त्यांचा अखंड जप केला असता लवकर सिद्धी मिळते अशी श्रद्धा आहे. इतकेच काय सप्तशती पाठ उलटा केला तर शत्रू नष्ट होतो असा समज आहे. इतकेच नव्हे तर तसा पाठ करणारे आजही आहेत ! राघोबादादा अशी अनुष्ठाने करीत असे, असे म्हणतात ! देवी सहस्रनामावरील भाष्याची एक दुर्मिळ पोथी माझ्याजवळ आहे. ती अन्यत्र कोठेही उपलब्ध नाही. त्याचा अर्थ समजावून घेण्याचा मी पुष्कळ प्रयत्न केला पण तो गूढ असल्याने समजत नाही. भारत इतिहास संशोधन मंडळाचे एक संशोधक सभासद कै. प्रा. हणमंत बाळाजी भिडे हे दक्षिणमार्गी महाशाक्त होते. शाक्त संप्रदायाची गूढ विद्या त्यांना अवगत होती. व विपुल ग्रंथसंग्रह त्यांच्यापाशी होता व आजही तो आहे. 'सौंदर्यलहरी' या शाक्तपंथाच्या ग्रंथावर त्यांनी मराठीत व इंग्रजीत बरेच लिखाण करून ठेवले आहे. त्यावरील पाच भाष्यांचे मंथन करून त्यांनी स्वतःच्या भाष्यासह अनुवाद करून ठेवला आहे. सौंदर्यलहरीतील पहिले ४१ श्लोक शाक्त दर्शनावर असल्याने त्यातील अर्थ गूढ आहे. काही दिवस मी ते श्लोक त्यांच्यापासून समजावून घेत होतो. त्यावर एक टिपण मी मागे एकाइतिहास संमेलनात वाचले होते.

वैदिक की अवैदिक ?

मूळ शाक्त संप्रदाय वैदिक की अवैदिक असा वाद आहे. गेल्या शतकाच्या अखेरीस पुण्यातील काही शाक्त संप्रदायाच्या लोकावर जनतेने बहिष्कार घातला होता. यालाच 'ग्रामण्य' असे म्हणतात. त्यांच्याशी रोटी व्यवहार व बेटीव्यवहार होईनात ! त्यांना आपापसातच विवाह करावे लागले ! शेवटी शंकराचार्यांच्या अध्यक्षतेखाली सभा होऊन शाक्त संप्रदाय वैदिक असल्याचे ठरले व ग्रामण्य उठले ! त्यात असे सागण्यात आले की आद्य शंकराचार्य हे महाशाक्त होते व ते चक्रपूजा करीत. त्यांच्यामागून त्यांच्या गादीवर आलेले शंकराचार्यही शाक्त होते. 'सौंदर्यलहरी' ग्रंथ आद्य शंकराचार्यांचा आहे असे समजण्यात येते पण त्याला पुरावा नाही असे कै. ह. बा. भिडे यांनी सिद्ध केले आहे.

इतर दर्शनांसारखे शाक्तदर्शनही एक आहे. मग त्याचा अंतर्भाव माधवाचार्यांच्या सर्वदर्शनसंग्रहात होत का नाही असा प्रश्न उद्भवतो. 'सर्वदर्शनसंग्रह' हा ग्रंथ १४ व्या शतकात झाला त्यावेळी हा संप्रदाय लोक निंद्य मानीत होते. डॉ. काणे म्हणतात– ' In the 14th Century तांत्रिक doctrines and practices had come into great disrepute. '

शाक्तदर्शन

शाक्तसंप्रदाय मूलतः इतर दर्शनाप्रमाणे वरच्या पातळीवर होता पण प्रत्येक संप्रदायाचे जसे कालांतराने अवमूलन होते तसे याचेही झाले : ' In the case of तांत्रिक cult, the abuse of the body of occult knowledge for malevolent purposes instead of the material and spiritual advancement of man and the vulgarization of the profound rational of the mystic ritual are deplorable deformations that there has doubtless been a gross misuse of the knowledge developed by the science and that spurious texts have sprung up. "

'कुलार्णव या ग्रंथात खालील श्लोक आहे.–

मथित्वा ज्ञान दण्डेन वेदागममहार्णवम् ।
सारज्ञेन मया देवि कुलधर्मः समुद्धृतः ।
–कुलार्णव २.१०.

या उपासनेने लवकर सिद्धी मिळते व पंच मकारांचे सेवनही धर्माच्या नावाने करता येते असा समज करून दिल्याने वेदाधिकार नसलेले लोक बौद्धधर्मापासून परावृत्त झाले व त्यांनी हा मार्ग स्वीकारला खरा पण संप्रदायाचे स्वरूपच हीन झाले ! पुराणांनी वैदिक धर्माचे जसे रक्षण केले तसे हा संप्रदाय करू शकला नाही.

शाक्त संप्रदायावर नवा प्रकाश

' शाक्तदर्शन ' नावाचा ग्रंथ नुकताच प्रसिद्ध झाला असून त्याचे संपादक माझे मित्र प्रा. का. वा. अभ्यंकर आहेत. हा ग्रंथ हयग्रीवाच्या शक्तिसूत्रावर आधारलेला आहे. या सूत्रांचे दुर्मिळ हस्तलिखित बरेच अशुद्ध असलेले– कै. प्रा. ह. बा. भिडे यांना मद्रासकडून कोणीतरी पाठविले. हा केवळ योगायोग होता. ती सूत्रे संस्कृतात असल्याने ते हस्तलिखित त्यांनी प्रा. अभ्यंकरांकडे पाठविले. त्यांनी आपली बुद्धी चालवून व शाक्त संप्रदायातील लोकांशी चर्चा करून त्यांचा अर्थ निश्चित करून त्यावर ' लघुवृत्ति ' नावाची संस्कृतात वृत्ती लिहिली. या सूत्रात शाक्त तत्त्वज्ञानाचे उज्वल स्वरूप दिले असून त्यात ' वामो निन्द्यः ' असे स्पष्ट म्हटले आहे, ' दर्शन ' होण्याची पात्रता या शाक्त दर्शनाला कशी आहे हेही सिद्ध केले आहे. दर्शन म्हणजे मोक्ष मिळविण्याचे साधन. तो इतर दर्शनांनी जसा प्राप्त होतो तसा याही दर्शनाने होतो. शाक्तदर्शन हे अद्वैतदर्शन असून पूर्णपणे वैदिक आहे. यातील सूत्रांची संख्या १३६० असून त्यांची १८ अध्यायात विषयानुसार विभागणी केली आहे. पुस्तकाला ४० पानांची प्रस्तावना असून त्यात शाक्त दर्शनाची प्रगती वेदापासून पुढे कसकशी होत गेली हे उतारे देऊन स्पष्ट केले आहे. शाक्त संप्रदायाचे उदात्तीकरण या ग्रंथात पहावयास मिळते. जिज्ञासूंनी ते मुळातच पहावे. या ग्रंथाला माझी प्रस्तावना आहे. तीत मी हे स्पष्ट केले आहे.

मागे सांगितलेच की या संप्रदायाचे उज्वल बीज वेदात सापडते. वागाम्भृणीय सूक्त, श्रीसूक्त, उषा, अदिति, सूर्या, सरस्वती आणि इतर देवता यांच्या स्तुतिपर सूत्रात याचे बीज आहे. या देवतांच्या अंगी निर्मितीची शक्ती (creative power) आहे. असेही शक्य आहे की त्यावेळचे लोक या देवतांची पूजा करताना मद्य आणि मांस त्यांना अर्पण करीत असावेत. पहा– ' मा शिश्नदेवा अपि गुर्ऋते नः ' (ऋ. ५.३.३). यज्ञातही देवतांना सोमरस व मांस यांचा हवी देत असत. हे झाले वैदिक धर्मातले. पण पुढे बौद्ध व जैन धर्म जेव्हा उदयाला आले तेव्हा त्रैवर्णिकाशिवाय (ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांशिवाय) इतरांना यज्ञाचा अधिकार नव्हता. नवीन धर्मांनी अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह या पाच तत्त्वांवर विशेष भर देऊन सर्व लोकांना जातिभेद, वर्णभेद, लिंगभेद यांचा दंडक न मानता सर्व लोकांना मोक्षाचे द्वार खुले असल्याचे घोषित केले. गीतेतही– ' स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपियान्ति परां गतिम् ' असे श्रीकृष्णाला सांगावे लागले. नवीन धर्माच्या संप्रदायातील लोकांनी ही तत्त्वे लोकभाषेत– पाली व अर्धमागधी भाषेत– सांगण्यास सुरुवात केली. ही गोष्ट इ. स. पू. ५०४ ते इ. स. ५०० या

अनुक्रमणिका





हजार वर्षांत कमीअधिक प्रमाणात होत होती,[1] वैदिक धर्मातील लोकांनी यावर एका बाजूला पुराणे व दुसऱ्या बाजूने शाक्त संप्रदाय यांची मदत वैदिक धर्माची बाजू संभाळण्यासाठी घेतली. 'त्रिपुरोपनिषद्' सारखी उपनिषदे रचून त्यात शाक्त संप्रदायाचा अंतर्भाव केला. शाक्त तत्त्वज्ञान श्वेताश्वतर किंवा तैत्तिरीयोपनिषद् यातील तत्त्वज्ञानासारखे आहे. उदाहरणार्थ –

'ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन्
देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निगूढाम् ।
किंवा ' परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते
स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च '।

– 'तंत्र' शब्दाची व्युत्पत्ती व अर्थ मागे देण्यात आलाच आहे. दुसरा एक अर्थ असा आहे की एकाच उपायाने दोन गोष्टी एकाच वेळी साधणे. उदाहरणार्थ– ' सायंप्रातर्वैश्वदेवौ तंत्रेण करिष्ये. ' काव्यात एकाद्या शब्दाचा उपयोग दोन इतर शब्दांशी लावण्यात येत असला तर 'तंत्राचा' उपयोग करण्यात आला असे म्हणतात. 'तंत्रशास्त्र', तंत्रविद्या किंवा तंत्रविधी पुढे अशा विधींना किंवा प्रयोगांना लावण्यात आला की ज्यायोगे **एकाच वेळी भोग आणि मोक्ष साधता येतात.** तंत्र मार्गात ऐहिक उपभोग पूर्णतया घेऊनही मोक्ष साधता येतो असे तत्त्वज्ञान आहे. या मार्गात जो वाममार्ग आहे त्याला 'कौलमार्ग' असेही नाव आहे. या मार्गात योगमार्गातील यम-नियमादी बंधने पाळली नाहीत तरी चालते! इतर मोक्ष मार्गात साधकाला हे यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, ध्यान, धारणा, समाधी वगैरे अभ्यासाने व मनावर ताबा ठेवून अंगी आणली तर मोक्षाकडे वाटचाल करता येते व शेवटी त्याला सायुज्यमुक्ती मिळणे शक्य असते. शाक्त संप्रदायाचे लक्ष आध्यात्मिक उन्नतीपेक्षा ऐहिक उपभोगांकडेच अधिक असते !

पंच मकारांच्या सेवनाचा इत्यर्थ

तंत्रविद्येतील किंवा शाक्त संप्रदायातील पंच मकारांच्या सेवनाच्या मागील हेतू देण्याचा प्रयत्न त्या पंथातील काही ग्रंथात केला आहे. त्या ग्रंथकारांचे म्हणणे असे की मनुष्य स्वतःच्या शारीरिक इच्छा व वासना तृप्त झाल्याशिवाय मोक्षाचा विचारच करू शकत नाही ! शुकासारखे नैष्ठिक ब्रह्मचारी विरळा ! विश्वामित्रासारखा तपस्वी ऋषीही विषयवासनेतून सुटू शकला नाही ! म्हणून पंच मकारांच्या सेवनाने त्या तृप्त झाल्या म्हणजे साधक मोक्षसाधनेला मोकळा होतो. परंतु हे म्हणणे खरे नाही. कामाच्या उपभोगाने तो तात्पुरता शांत झाला तरी कायमचा होत नाही असा अनुभव आहे. उलट तो वाढतच जातो.

'न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते ।। (भागवत)

–अग्नीत तेल ओतल्याने तो कधी शांत झालेला ऐकिवात नाही ! इतर काही विद्वानांना ही अडचण सयुक्तिक वाटल्याने त्यांच्या मते या पंच मकारांचा उत्तान अर्थ–वाच्यार्थ– न घेता ते पाच मकार कशाची तरी प्रतीके आहेत असे म्हणतात. त्यांच्यामागे गूढ अर्थ (Esoteric meaning) ते लावू पाहतात. प्रा. का. वा. अभ्यंकर नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या 'शाक्तदर्शन' ग्रंथात असे प्रतिपादितात की हे पंच मकार आधिभौतिक पंच महाभूतांची प्रतीके आहेत. उदाहरणार्थ, मद्य हे तेजाचे प्रतीक आहे कारण त्याने मन उद्दीपित होते. मत्स्य हे जलाचे आहे कारण त्याचा जलाशी घनिष्ठ संबंध आहे. मांस वायूचे, मुद्रा पृथ्वीचे व मैथुन आकाशाचे प्रतीक आहे असे कारणांची ओढाताण करून सांगण्यात येते. दक्षिणमार्गी लोकांना हे पंच मकार व त्यांचा वाच्यार्थ किंवा व्यंग्यार्थही मानीत नाहीत. शाक्तपंथीय वाङ्मयात हयग्रीव आणि अगस्त्य सूत्रे (ही नुकतीच 'शाक्तदर्शन' या ग्रंथात संस्कृत वृत्तींसह प्रसिद्ध झाली आहेत), ललितासहस्रनाम व त्यावरील भास्कररायाचे सौभाग्योदय' भाष्य, ललितात्रिशती व त्यावरील भाष्य, सौंदर्यलहरी व त्यावरील भाष्ये (त्याचे 'Wave of Beauty' या नावाने वुड्राफने केलेले भाषांतर), याशिवाय वरिवस्यारहस्य, नित्योत्सव इत्यादी ग्रंथ शाक्त-तत्त्वज्ञानाची दीपगृहे आहेत असे म्हटले तरी चालेल. या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे उपासना व आचार करणारे थोडेच असणार. सामान्य सांप्रदायिकांना हा मार्ग परवडत नाही. ते नुसत्या भोगाच्या (carnal

१. पहा– प्रा. के. व्ही. अभ्यंकर संपादित 'शाक्तदर्शन' (म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर ग्रंथमाला).





pleasure) मागे लागल्याने त्या पंथाची इतर पंथाप्रमाणे अवनती झाली. 'The downfall of the Shakta cult began in in the 8th and the ninth centuries and has continued since up to the present time.'

–Shakta-Darshan Introduction p. 12

शाक्त संप्रदायाचे वाङ्मय विपुल असले तरी तत्त्वज्ञान सांगणारे फार अल्प असून पूजाविधी, दीक्षाविधी, व इतर वाममार्गी आचार सांगणारेच विपुल आहे. इतर धार्मिक ग्रंथाप्रमाणे हे आचार सांगताना त्यामागील हेतू कोठेही स्पष्टपणे सांगितलेला नसतो. त्यात देवतांची वर्णने असतात. त्यात शृंगारिक भडकपणाही असतो ! नितंब, स्तन, ओष्ठ, मधुपान वगैरेंचे वर्णन असते ! देवतेला माता मानल्यावर हे वर्णन विसंगत वाटते ! सौंदर्यलहरीत अशी वर्णने आहेत. मिळालेल्या माहितीवरून असे दिसते की ख्यातनाम अद्वैतवेदान्ती व वैयाकरण शाक्त होते. गौडपादाचार्य आणि त्यांचे प्रशिष्य श्री आद्य शंकराचार्य शाक्त होते. हे आद्य शंकराचार्यरचित शाक्ततत्त्वज्ञानाच्या गूढार्थपरिप्लुत सौंदर्यलहरी स्तोत्रावरून स्पष्ट होते. सर्वदर्शनसंग्रहकर्ते माधवाचार्य, शिवतत्त्वविवेककर्ते अप्पयदीक्षित शाक्त होते. प्रसिद्ध वैयाकरण नागोजीभट्ट, भैरवीकर्ते भैरवमिश्र हे स्वतः तर शाक्त होतेच परंतु पुढे त्यांच्या शिष्यपरंपरेने या मार्गातीलही शिष्यत्व पतकरले ! असे होणे क्रमप्राप्तच होते. नागोजीभट्टाची परंपरा थेट कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरांपावेतो आहे. त्यांचे गुरु कै. रामशास्त्री गोडबोले शाक्त होते. पण त्यांच्या शिष्याने–वासुदेवशास्त्र्यांनी –तो पंथ स्वीकारण्याचे टाळले ! मात्र त्यांना या पंथाची सर्व माहिती होती व ते स्तोत्रांचा नित्यपाठ करीत. त्यांचे मित्र कै. दामोदरशास्त्री साठे शाक्त होते.[१]

कुलार्णव ग्रंथात पंच मकारांचे उदात्तीकरण केलेले आढळते. उदाहरणार्थ, मद्य– मूलाधारचक्रापासून ब्रह्मरंध्रापावेतोच्या प्रवासात कुंडलिनी शक्तीचे शिवाशी तादात्म्य होते तेव्हा जो अमृतस्राव होतो त्याची चव घेणे- असे ललितासहस्रनामभाष्यात 'कुलामृतैकरसिका' किंवा 'सहस्राराम्बुजारूढासुधासाराभिवर्षिणी' वरील व्याख्यानात स्पष्ट केले आहे. मद्याप्रमाणे मांससेवनाचेही असेच उदात्तीकरण केले आहे. मांसाशन म्हणजे योगी जेव्हा अहंकाराचा (Ego) ज्ञानरूपी खड्गाने नाश करतो त्याचे प्रतीक आहे. मत्स्याशनाविषयी पुढील श्लोक आहे–

'मनसा चेन्द्रियगणं संयम्यात्मनि योजयेत् ।
मत्स्याशी स भवेद् देवि शेषाः स्युः प्राणिहिंसकाः ॥'

जेव्हा साधक शक्तिदेवीशी एकात्म होतो त्याचे प्रतीक मैथुन आहे. हे सर्व ठीक आहे. पण प्रश्न असा आहे की ही प्रतीके शोधण्यात पंच मकारांचाच उपयोग का केला ? काही विधींचे उदात्तीकरण संभवते तरी कसे ? उदाहरणार्थ –

'पीत्वा पीत्वा पुनः पीत्वा पतित्वा धरणीतले ।
उत्थाय च पुनः पीत्वा पुनर्जन्म न विद्यते ॥'

–या पंच मकारांच्या उदात्तीकरणाची कितीही खटपट व ओढाताण केली तरी ती होऊ शकत नाही. मैथुनविधीत योनिपूजा स्तंभन, व इतर अत्यंत अश्लील विधी आहेत ! या संप्रदायात एखादा साधक जेव्हा 'वीर' पदवीला पोहोचतो तेव्हा त्याने कोणत्याही सुंदर स्त्रीशी संभोग करावा अशी वचने आहेत. कारण काय, तर 'वीर'[२] झाला म्हणजे जगात त्याला द्वैत असे कोठे उरतच नाही !

मागे 'घटकंचुकी' चा उल्लेख आलाच आहे. त्याचाच दुसरा पर्याय 'चक्रपूजा' आहे. या चक्रपूजाविधीत पुरुष आणि स्त्रिया समसंख्येने रात्री एकत्र जमतात. त्यांच्यात जाती, वर्ण यात भेद नसून जवळच्या नात्याचाही विधि-निषेध नसतो. अर्थात यातील पुरुष 'वीर' पदवीला पोहोचले असले पाहिजेत. स्त्रियांनी आपल्या कंचुकी एका घटात घातल्यानंतर पुरुष त्यातील कोणतीतरी एक

१. पहा– शाक्तदर्शन-प्रस्तावना, पान ४६.

२. वीतरागमदक्लेशक्रोधमात्सर्यमोहतः ।
रजस्तमोविदूरत्वाद्वीर इत्यभिधीयते ॥ (कुलार्णव १७'२५)
अथ वीरो यजेत्कान्तां परकीयामथापि वा ।
मदनानलतप्ताङ्गीवमासवानन्दविग्रहाम् ॥ (रुद्रयामल १८'२१)





घेतो व त्या स्त्रीबरोबर ती रात्र काढतो ! हे सर्व गुप्त ठेवावयाचे असते.

गोपयेच्च प्रयत्नेन जननीजारगर्भवत् ।
इयं तु शाम्भवी विद्या गुप्ता कुलवधूरिव ।

—महानिर्वाणतंत्र ८.२०४

डॉ. काणे आपल्या 'धर्मशास्त्राचा इतिहास' भाग ६ पान १०९० यात म्हणतात, 'महाराष्ट्रातील काही शहरात ही चक्रपूजा होत होती व त्यात काही पंडित भाग घेत असत. आजही इतर पर्यायाने हा विधी होतो !

मध्ययुगीन वाङ्मयात शाक्तपंथातील वाममार्गाचे अनेक उल्लेख आहेत. राजशेखराच्या 'कर्पूरमंजरी' (इ. स. ९००) या प्राकृत भाषेतील नाटकात भैरवानन्द नावाचे एक पात्र आहे. तो या मार्गाची प्रशंसा करतो. 'यशस्तिलकचंपू' '(सन ९५९) पान २५१ मध्ये भासाचा एक श्लोक उद्धृत केला आहे तो असा —

"पेया सुरा प्रियतमामुखमीक्षणीयं
ग्राह्यः स्वभावललितोऽविकृतश्च वेषः ।
येनेदमीदृशमदृश्यत मोक्षवर्त्म
दीर्घायुरस्तु भगवान् स पिनाकपाणिः ।।

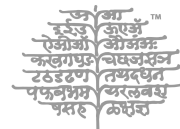
क्षेमेंद्राचे 'दशावतारचरित्' (११ वे शतक), यात म्हटले आहे की चक्रपूजाविधीत धोबी, कोष्टी, चांभार, सुतार, कापालिक वगैरे एकत्र येऊन एकाच पात्राने मद्यपान करतात व सुरताचा उपभोग घेतात. कल्हणाची 'राजतरंगिणी' (बाराव्या शतकाचा मध्य) मध्ये स्त्रियांनी वाममार्गाचा निषेध केला आहे.

काश्मीरात या तंत्रविद्येतील वाममार्गाचा फारच सुळसुळाट झाला होता. बंगाल व आसाम प्रांतही मागे नव्हते. मागे सांगितल्याप्रमाणे या तंत्रविद्येचा व शाक्तपंथाचा हेतु खालच्या समाजाला बुद्ध धर्माच्या आकर्षणापासून निवृत्त करण्याचा होता. कठीण अशा योगमार्गाने मोक्षाची साधना करण्यापेक्षा भोगमार्गानेही ती होऊ शकते अशी शिकवणूक समाजातील खालच्या थरात रुजण्यास सोपे गेले ! तात्पर्य, तंत्रविद्येत आत्मिक बल वाढविण्याचे सामर्थ्य असेलही, परंतु निंद्य अशा वाममार्गाने त्याची अवनती झाली व सुबुद्ध समाज त्यापासून निराळा राहिला.

तंत्रविद्येतील जपाचे महत्त्व

वैदिक धर्मात जसे वेदमंत्रांच्या जपाला महत्त्व आहे तसे ते तंत्रविद्येतही आहे. वैदिक मंत्राना अर्थ असतो. (पहा— जैमिनी १.२.३१) तंत्रशास्त्रात मंत्रांना अर्थ नसतो. ते केवळ वर्णात्मक असतात, व त्यांच्या जपसंख्येवर सिद्धी अवलंबून असते. तो जप कित्येक लाखांनी करावयाचा असतो. वेदमंत्रांमध्ये गायत्री मंत्राचे स्थान फार मोठे आहे. (पहा—'गायत्री छन्दसामहम्' गीता १०.३५) गायत्रीचे पुरश्चरण केल्यास फार पुण्य लागते. गायत्री मंत्र २४ अक्षरांचा आहे.— चतुर्विंशत्यक्षरा— आहे. प्रत्येक अक्षरागणिक सर्व गायत्री मंत्राचा जप चोवीस लक्ष केल्यास एक 'पुरश्चरण' होते. जप म्हणजे प्रार्थना नव्हे. प्रार्थनेसाठी कोणतेही शब्द चालतात पण मंत्र त्या वर्णांतच अनुस्यूत असतात. प्रत्येक वर्णात विशिष्ट सामर्थ्य असते. त्या वर्णांचे पौर्वापर्य बदलल्यास त्यात निराळी शक्ती उत्पन्न होते. 'अग्निमीळे' इत्यादी मंत्र मानल्यास 'अग्नि' शब्दाबद्दल 'वह्नि' शब्दाचा प्रयोग करता येणार नाही. केल्यास फल मिळणार नाही. 'त्र्यंबकं यजामहे' '(ऋ. ७.५९.१२) इत्यादी मंत्र रुद्राला उद्देशून आहे पण मंत्र या दृष्टीने तो महामृत्युंजय किंवा मृतसंजीवनी या रूपाने त्याचा उपयोग होतो. गायत्री मंत्र (ऋ. ३.६२.१०) हा वैदिक मंत्र असून इतर मंत्राप्रमाणे तांत्रिक त्याचा जप करतात. "In the case of मंत्र definite letters are considered necessary, which are deemed to be the forms in which Shakti manifasts Herself to the worshiphers. A मंत्र may be in the form of letters arranged in a particular order that have no meaning." वर्णांना सामर्थ्य असते हा गृहीत सिद्धान्त आहे. उदाहरणार्थ, ''ह्रीम्' यातील रेफ् हे अग्नितत्वाचे प्रतीक आहे. या वर्णाचा लाख जप केला तर शत्रुनाश होतो असा तंत्रशास्त्राचा सिद्धांत आहे. ऐम्, क्लीम्, हुम्, फट् वगैरे निरर्थक वर्ण असले तरी त्यात सामर्थ्य आहे. माहेश्वर सूत्रे किंवा अक्षरसमाम्नाय सूत्रे यावर नंदिकेश्वराच्या कारिका प्रसिद्ध असून त्यात या वर्णांतील गुप्त सामर्थ्याचे वर्णन केले आहे. ह्या कारिकांवर भाष्यही आहे. इतर

अनुक्रमणिका





संशोधनाप्रमाणे वर्णातील सुप्त आणि गुप्त शक्तींचे संशोधन व्हावयास पाहिजे. शाक्त संप्रदायाचे देवते-प्रमाणे शिव,विष्णु, देवी, सूर्य आणि गणपती– पाच भाग आहेत. त्या देवतांना उद्देशून मंत्रही वेगवेगळे आहेत.

'Mantras' are the very heart and core of Tantra-Shastra, so much so that the shastra is often spoken of as Mantra-shastra."

(H. of धर्मशास्त्र p. 1096)

हे मंत्र पोथीत पाहून व वाचून त्यांचा जप केला तर त्यापासून फल मिळत नाही. त्या[१] मंत्राची दीक्षा घेतलेल्या गुरुकडून (दीक्षिताकडून) तो अधिकृत-रीत्या घ्यावा लागतो. दीक्षाविधी हा फार गुंतागुंतीचा आहे. दीक्षा एखाद्या दीक्षिताकडूनच घ्यावी लागते व अशा दीक्षितालाच मंत्र देण्याचा अधिकार असतो. मंत्र घेण्यापूर्वी शिष्याला आत्मशुद्धीसाठी काही तपश्चर्या करावी लागते. गायत्री मंत्राचा जप उप-नयनापूर्वी किंवा उपनयन झाल्याशिवाय करण्याचा अधिकार नाही. उपनयन झाल्यावर गुरू बटूच्या कानात अगदी हळू या मंत्राचा उपदेश करतो. त्याप्रमाणे शाक्तसंप्रदायातही गुरु शिष्याला मंत्रोपदेश करतो. या जपाच्या सामर्थ्याने साधक स्थूल, सूक्ष्म व कारणदेहापासून मुक्त होतो.

तंत्रशास्त्राचा किंवा विद्येचा हिंदुधर्मावर परिणाम

मागे सांगितलेच आहे की तंत्रशास्त्रात किंवा तंत्रविद्येत मंत्र, मुद्रा, यंत्र, चक्र, मंडल इत्यादी वैदिक धर्मात अंतर्भूत नसलेल्या गोष्टींना महत्त्व आहे. या गोष्टी बुद्धधर्मातही आहेत. तांत्रिकांनी आपल्या धर्मात त्या इतक्या बद्धमूल केल्या आहेत की या सर्व गोष्टी हिंदुधर्माचे महत्त्वाचे अंग बनल्या आहेत. त्यांच्यामध्ये एक प्रकारचे अलौकिक सामर्थ्य असून त्या केल्याने यश मिळते असा समज आहे. मूळ वैदिक धर्माचे जणू काय हे एक उपांग आहे.

(१) न्यास

कोणत्याही मंत्राचा जप किंवा अनुष्ठान करण्या-पूर्वी 'न्यास' करावयाचा असतो. म्हणजे काही अक्षरे म्हणून शरीराच्या काही भागाचा–विशेषतः हृदय, ललाट, मस्तक, शिखा, स्कंध, नेत्र वगैरे– अंगुलिस्पर्श करावयाचा असतो. गायत्रीजपापूर्वी षडङ्गन्यास करावयाचा असतो. हे जे कोणी संध्या व गायत्री जप करीत असतील त्यांना माहीत आहेच. उदा:–

---

१. 'मन्त्र' शब्दाची व्युत्पत्ती 'मन्' आणि 'त्रै' या दोन धातूंपासून झाली आहे, यास्काने निरुक्तांत (७.१२) हा शब्द फक्त मन् धातू पासूनच साधला आहे. देवीची अनेक रूपे आहेत. सरस्वती, लक्ष्मी, भुवनेश्वरी, बाला, त्वरिता, दुर्गा, त्रिपुरा, त्रिपुरसुन्दरी इत्यादि,

* १. पुस्तके लिखितान् मंत्रान् प्रतिलोक्य जपेत्तु यः ।
सजीवन्नेव चाण्डालो मृतः श्वा चाभिधीयते ॥
तस्माद्दीक्षाविधानेन मंत्रा ग्राह्या गुरोर्मुखात् ।
(साख्यायनतंत्रे)

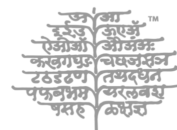
२. एतन्मंत्रं गुरोर्लब्ध्वा तस्मै दत्त्वा च दक्षिणाम् ।
आशिषं च परां लब्ध्वा मंत्रसिद्धिमवाप्नुयात् ॥ (डामरे)

३. दिव्यं ज्ञानं यतो दत्ते कुर्यात्पापस्य च क्षयम् ।
तस्माद् **दीक्षेति** सा प्रोक्ता मुनिभिस्तंत्रवेदिभिः ॥
(दीक्षापदनिरुक्तिः तंत्रशास्त्रे)

४. मननात्तत्त्वमर्थस्य त्राणाच्च सकलाद्भयात् !
मंत्र इत्युच्यते प्राज्ञैर्मंत्रज्ञै ऋषिपुङ्गवैः ॥ (प्रपंचसारे)

५. मुद्रा– देवेभ्यो मुदं राति सा 'मुद्रा' किंवा
मोहिनी सर्वदेवानां द्राविणी पात्रसंहतेः ।
तस्माद् **मुद्रेति** विख्याता सर्वकार्यार्थसाधिका ॥
–तंत्रविद्येतील काही शब्दांची वर निरुक्ती दिली आहे.

अनुक्रमणिका





'ओं तत्सवितुः ब्रह्मात्मने हृदयाय नमः; वरेण्यं विष्णवात्मने शिरसे स्वाहा; भर्गोदेवस्य रुद्रात्मने शिखायै वषट्; धीमहि परमात्मने कवचाय हुम्; धियो योनो ज्ञानात्मने नेत्रत्रयाय वौषट्; प्रचोदयात् सत्यात्मने अस्त्राय फट्' हा न्यास केल्यानंतर 'भूर्भुवः सुवरोम्' म्हणून चुटकी वाजवून (आंगठा आणि मधल्या बोटाने) दिग्बंध करतात.

'न्यास' शब्द निपूर्वक अस् यापासून झाला आहे. त्याचा अर्थ 'ठेवणे' असा आहे. न्यास केल्याने भोवताली दुष्ट माणसे असूनसुद्धा निर्भयपणे कार्य करता येते. 'यं कृत्वा निर्भयस्तिष्ठेद् देशे दुष्टसमाकुले' (जयाख्यसंहिता, पटल ११.१.३) न्यासाचे अनेक प्रकार आहेत. 'अङ्गुष्ठाग्रे तु गोविन्दं तर्जन्यां तु महीधरम्। मध्यमायां हृषीकेशमनामिक्यां त्रिविक्रमम्॥ कनिष्ठिक्यां न्यसेद्विष्णुं करमध्ये तु, माधवम्। एवं च करविन्यासं सर्वपापविनाशनम्॥ (स्मृतिचंद्रिका). न्यास हा अवैदिक असल्याने त्याची आवश्यकता नाही असे धर्मसिंधूत म्हटले आहे. 'तेनाक्षरन्यासपादन्यासादीनां मुद्रादिविधेः शापमोचनादिविधेश्च तांत्रिकत्वेन अवैदिकत्वादनावश्यकं वेदितव्यम्।' (धर्मसिंधू पान २७२). वुड्राफने आपल्या 'Principles of तंत्र' या ग्रंथात न्यासविधीची खिश्चन धर्मातील 'क्रॉस' चे चिन्ह करण्याच्या विधीशी तुलना केली आहे. गीतापाठ करण्यापूर्वी गीतेतील काही श्लोकार्ध म्हणून षडंग न्यास करावयाचा असतो. तंत्रशास्त्रात शरीराच्या विशिष्ट भागांना व त्यांच्या संनियोगाने काही वर्णांना महत्त्व आहे. त्यातून न्यासविधीला महत्त्व आले.

(२) मुद्रा

तंत्रशास्त्रात हाताच्या बोटांनी वेगवेगळ्या होणाऱ्या मुद्रांना महत्त्व आहे, पूजाविधीत शंखमुद्रा व घंटामुद्रा करावयाच्या असतात. मुद्रा शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत. पंच मकारात 'मुद्रा' शब्दाचा अर्थ वेगळा आहे. शास्त्राने अभक्ष्य ठरविलेल्या पदार्थांचा मिळून केलेला एक पदार्थ असा तो आहे. येथे तो अर्थ घ्यावयाचा नाही. हस्तमुद्रांनी देवता संतुष्ट होतात. 'मुद्रा' 'मुदा' (Ritual finger and hand pose) शब्द 'मुद् आणि 'द्राव' पासून झाला आहे.

'मुदं कुर्वन्ति देवानां मनांसि द्रावयन्ति च।
तस्मान् मुद्रा इति ख्याता दर्शितव्याः कुलेश्वरि॥'
—कुलार्णव १७.५७

दुसरी व्युत्पत्ती मुद् आणि रा (देणे) यापासूनही होते. तंत्रशास्त्रात एकंदर १९ प्रकारच्या मुद्रा असून त्यांपैकी ९ महत्त्वाच्या आहेत. त्या वस्त्राच्या आत झाकून करावयाच्या असून गुप्तता राखावयाची असते. त्यात एक योनिमुद्रा आहे.

'पटान्ते बन्धयेद् मुद्रां न चापि कथयेद् बुधः।
कथनाज्जायते स्रंसस्तस्माद् गोप्या सदा बुधैः॥
—विष्णुसंहिता ७.४४

या सर्व मुद्रांना नावे आहेत. पुराणातून यांची वर्णने वाचावयास मिळतात. बौद्धतंत्रशास्त्रातही मुद्रांना महत्त्व असून तिबेटात लामा धर्मगुरु अजूनही त्यांचा उपयोग करतात असे वॅडेलने (Waddell) 'The Buddhism in Tibet' या ग्रंथात म्हटले आहे. देवतांच्या मूर्तीत डाव्या हाताने अभयमुद्रा भक्तांना दाखविली जाते. जैन धर्मातही मुद्राविधी आहे. मध्ययुगातील धर्मशास्त्र ग्रंथात विशेषतः हेमाद्रीच्या ग्रंथात या मुद्रांचा निर्देश आहे. हे सर्व खरे असले तरी न्यासाप्रमाणे मुद्राविधीही अवैदिक असल्याने वैदिक धर्मात तिला स्थान नाही असे धर्मसिंधुकार म्हणतो. पण तंत्रशास्त्रात मुद्रांच्या मागे गूढ अर्थ असल्याने त्यांना महत्त्व आले. निरनिराळ्या देवतांना उद्देशून तशा प्रकारच्या मुद्रा सांगितल्या आहेत. मूर्तिविज्ञानशास्त्रात मूर्तीच्या हाताच्या मुद्रेवरून त्या मूर्तीचा काल सांगता येतो.

(३) मण्डल

मध्ययुगीन त्याप्रमाणे अर्वाचीन हिंदुधर्मात मंडलाला महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले आहे. वेदीवर किंवा इतरत्र काढलेल्या आकृतींना 'मंडल' म्हणतात. त्या आकृती मंडलाकार म्हणजे वाटोळ्याच असतात असे नाही. या आकृती मांगल्य दर्शवितात. हिंदू स्त्रिया सकाळी सडासारवण झाल्यावर दारापुढे रांगोळी घालतात त्यात मंडलाकार अनेक आकृती असून त्यात विविध रंगही भरतात. अनेक देवतांना उद्देशून उदाहरणार्थ, सूर्य, चंद्र, विष्णु, देवी, गणपती वगैरे निरनिराळी मंडले असतात. कित्येक वेळा ती धान्याने सुशोभित केलेली असून त्यांचे अनेक आकार (डायग्रॅम्स्) असतात. ही मंडले केवळ शोभेसाठी नसून त्यामागे मांगल्याची धार्मिक कल्पना अधिष्ठित

असते. तो एक हिंदूसंस्कृतीचा भाग झाला आहे. पुराणातून विविध 'मंडलांची' वर्णने वाचावयास मिळतात. अग्निपुराणात (अध्याय ३२०) आठ मंडलांचे वर्णन आहे. त्यात 'सर्वतोभद्र' हे महत्त्वाचे आहे. 'मण्डलं सर्वतोभद्रमेतत्साधारणं स्मृतम्' (शारदातिलक ३.१३१) सर्वांच्या परिचयाचे 'स्वस्तिक' हे एक मंडलच आहे. बौद्ध तंत्रशास्त्रात तर या 'मंडलांना' फार महत्त्व देण्यात आले आहे. अभयाकराच्या 'निष्पन्नयोगावलि' ग्रंथात मंडलाचे सव्वीस प्रकार दिले असून तितक्याच प्रकरणात त्यांचे वर्णन केले आहे.

(४) यंत्र—

हिंदुधर्मात मंत्राप्रमाणे यंत्राला महत्त्व व तंत्रशास्त्रात न्यास, मुद्रा आणि मंडल यांना जसे स्थान आहे तसे 'यंत्राला 'ही आहे. यंत्राला 'चक्र' अशीही संज्ञा आहे. प्रत्येक यंत्राची अधिष्ठात्री विशिष्ट देवता असते व त्या यंत्राच्या प्रतीकाने तिची उपासना केली तर ती लवकर प्रसन्न होते असा समज आहे. देवीची उपासना श्रीचक्राने होते हे शाक्तसंप्रदायात मागे सांगितलेच आहे. मंत्राने केवल प्रार्थना न करता त्या मंत्राला यंत्राची जोड देऊन जर उपासना केली तर सुलभ सिद्धी होते–

'यन्त्रं मन्त्रमयं प्रोक्तं देवता मन्त्ररूपिणी ।
यन्त्रे सा पूजिता देवी सहसैव प्रसीदति ॥'
—कुलार्णव ६.८५.

यंत्र' शब्दाची व्युत्पत्ती अशी की कामक्रोधापासून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व दोषांचे व दुःखांचे जे नियंत्रण करते ते 'यंत्र' होय.

'कामक्रोधादिदोषोत्थसर्वदुःखनियंत्रणात् ।
यंत्रमित्याहुरेतस्मिन् देवः प्रीणाति पूजितः ॥
—(कित्ता)

हिंदू लोकांचा अशा यंत्रावर फार विश्वास आहे. निरनिराळ्या धातूंवर भूमितीत जसे वेगवेगळे डिझाइन्स् असतात तसे यांत्रिक डिझाइन्स कोरून त्यांचे ताईत करून मनगटावर, दंडावर किंवा गळ्यात बांधलेले आपण पाहतो. कित्येक वेळा इतर देवांबरोबर त्यांची पूजा करतात. त्यांच्यापासून भुताखेतांचे व वैऱ्यांचे भय राहत नाही. या मानसिक प्रक्रियेनेच मनुष्य निर्भय राहतो. शंकराचार्यांच्या 'देव्यपराधक्षमापन स्तोत्रात' 'न मंत्रं नो यंत्रं यदपि च न जाने स्तुतिमहो' असा श्लोक असून त्यात यंत्राचा उल्लेख आहे. वैदिक धर्मात अशा यंत्रांना स्थान नसले तरी हिंदुधर्मात त्याला स्थान आहे.

श्रीचक्राची अधिष्ठात्री देवता त्रिपुरसुन्दरी आहे. 'संस्थिता च महाचक्रे महात्रिपुरसुंदरी.' (नित्याषोडशिका). काही यंत्रांचा उपयोग वाईट हेतूसाठी केला जातो. त्याचा विधीही तंत्रशास्त्रात दिलेला असतो. उदाहरणार्थ, ('शारदातिलक' ७.५८) यात शत्रुसंहार, स्त्रीवशीकरण इत्यादी येतात. असो.

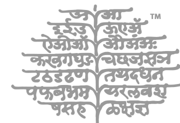
सारांश–

आतापावेतो तंत्रशास्त्र किंवा तंत्रविद्या-यात शाक्तसंप्रदाय मुख्यत्वेकरून येतो असे सांगितले. याशिवाय न्यास, मुद्रा, मंडल, यंत्र, चक्र, अर्थहीन मंत्र, पंच मकार, पंच पर्व वगैरे सर्व अवैदिक गोष्टींचा समावेश होतो. मूळ उज्वल असलेल्या वैदिक धर्माला बाजूस सारून हिंदुधर्मात वरील गोष्टींचे महत्त्व वाढत गेले व त्याला हीन स्वरूप आले. अभिसार, जंतरमंतर, जादूटोणा, स्त्रीवशीकरण व वासनापूर्तीइत्यादी गोष्टींसाठी तंत्रशास्त्राचा उपयोग होऊ लागला. तंत्रशास्त्रातल्या उच्च तत्वांचे बीज वेदात आहे म्हणतात व ते तसे असेलही. हिंदुधर्म निगमागमरूप (निगम म्हणजे वेद व आगम म्हणजे तंत्रविद्या) आहे. पण आता आगमाला प्राधान्य आहे ! त्यामुळे बुवाबाजीला वाव मिळाला ! सुशिक्षितातही आज तंत्रविद्येच्या मानीव सिद्धीवर काही 'बुवा' झाले व अनेक सुशिक्षित विचार न करता त्यांचे शिष्य झाले व होतात हे आजही आपण पाहतो !

आश्चर्य असे की, सायण–माधव या बंधुद्वयाने चौदाव्या शतकाच्या मध्यकालात 'सर्वदर्शनसंग्रह' ग्रंथ लिहिला. त्यात इतर दर्शनांबरोबर तंत्रदर्शनाला स्थान का नाही हे मागे सांगितलेच आहे. तंत्रशास्त्राचे नव्या दृष्टीतून संशोधन व्हावयास पाहिजे.[१]

१. या लेखाला आधारभूत ग्रंथ मुख्यत्वेकरून– म. म. डॉ. पां. वा. काणे यांचा History of Dharmashastra, Vol. V, Part II व प्रा. का. वा. अभ्यंकर यांचा 'शाक्तदर्शन' (म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर ग्रंथमाला, प्रकाशक : संस्कृत विद्या परिसंस्था, पुणे) आहेत.

अनुक्रमणिका





श्री. श्री. रा. टिकेकर

वालचंद हिराचंद* [स. १८८२-१९५३]

एका श्रेष्ठ कारखानदाराचे हे चरित्र अपूर्व आहे. किर्लोस्कर, साठे, डहाणुकर, ओगले, टाटा अशा कारखानदारांची चरित्रे उपलब्ध असली तरी त्या सर्वांपेक्षा निराळे, सर्वांपेक्षा मोठे असे हे चरित्र आहे. ते खास लिहवून घेतले असल्याने त्याला अधिकृत चरित्राचा दर्जा आपसूक लाभला. कविवर्य रवींद्रनाथांचा चरित्रग्रंथ लिहिणाराने उद्योगपतीचे हे चरित्र लिहिले- सविस्तर लिहिले, हेही एक वैशिष्टय म्हणता येईल. कारखानदारी, यांत्रिक व्यवहार, आंतरराष्ट्रीय औद्योगिक स्पर्धा... लाखो रु. च्या भांडवलाचे खेळ इत्यादि उलाढालींची जानपहछान नसताही, अशा थोर उद्योगपतीचे चरित्र लिहावयाचे म्हणजे पुष्कळच तयारी नव्याने करावी लागली असली पाहिजे.

तसे पाहिले तर वालचंदजींची इहलोकीची यात्रा अवघे पाऊणशे वयमान होण्यापूर्वी आटोपली. वीस वर्षांपर्यंतची पौगंडावस्था मानली तर वालचंदजींची एकंदर कर्तबगारी सुमारे पन्नास वर्षांची होते. पण ह्या अर्धशतकात केवढया मोठ्या उद्योगधंद्यांची सुरुवात त्यांनी केली; किती माणसे शिकवून तयार केली आणि नवे नवे धंदे देशातल्या जवानांना मिळवून दिले, याचा हिशेब केल्यावर आश्चर्य वाटते. इतके कार्य वालचंदजीनी साधले कसे ?

भारतीय नौका-व्यवसायाला हक्काचे क्षेत्र मिळवून दिले; आगबोटी बांधण्याचा कारखाना (शिप-यार्ड) उभारला. चांगल्या अवस्थेत चालू करून तो सरकारचे हवाली केला. विमानांच्या कारखान्याचे तसेच. तो काढून छान तऱ्हेने चालू करून संरक्षणखात्याला तो विकला. देशातल्या देशात मोटारगाड्या बनविण्याचा कारखाना काढला, ह्यूमपाइपचा कारखाना; यंत्रांचा, इंजिनांचा, मागांचा असे अनेक कारखाने काढले. देशपरदेशात बांधकामाचे ठेके घेतले— अव्वल दर्जाचे बांधकामतज्ञ असा लौकिक मिळविला. रावळगांव, वालचंदनगर अशा दोन साखर कारखान्यांची उभारणी केली. यांत्रिक शेतीचा नमुना लोकांपुढे मांडला. आणखी इतर धंदे आनुषंगाने तेथे चालविले ... ही कर्तबगारी एकट्या बहाद्दराची अर्ध्याशतकाच्या आतली आहे. अशा उद्योगपतीचे हे चरित्र सविस्तर लिहिले असल्याने, दप्तरातील सर्व कागदपत्रांचा उपयोग करावयास मिळाला असल्याने मोठे वाचनीय झाले आहे. अनेक घडामोडींची माहिती तेव्हा पाहिल्यागत चरित्रकाराने सांगितली आहे.

आदिपर्व (पृ. १-४४) हा सुमारे ३६ वर्षांचा कालखंड. यात पूर्ववृत्त, कौटुंबिक माहिती-वडिलार्जित व्यवसाय, बालपण आणि नव्या धंद्याचा प्रारंभ एवढी कर्तबगारी येते. मध्यपर्व- (पृ. ४७-३२२) ने सुमारे वीस वर्षे (स. १९१९-३९) व्यापिली. पण फार मोठया घालमेलींची होती ही वीसवर्षे. पहिले जागतिक युद्ध संपल्यापासून ते दुसरे सुरू होण्यापर्यंतचा हा काळ. ह्या अवधीत वालचंदजींनीही पुष्कळ महत्त्वाची कामगिरी बजावली. पहिला विलायतचा प्रवास, भोरघाटातील बोगद्यांचे कंत्राट, रावळगावची स्थापना, वालचंद-नगरची सुरुवात, ह्यूम पाइपचा कारखाना, इतर बांधकामाचे ठेके... हे तर व्यवसाय होतेच. पण सिंदिया स्टीम नेव्हिगेशन कंपनीची स्थापना हा सर्वांत मोठा उद्योग म्हटला पाहिजे. त्या धंद्याखातर ब्रिटिश शीपिंग कंपन्यांशी वालचंदशेटजींनी झगडताना जी मर्दुमकी गाजविली तिजमुळे ते जगभर प्रख्यात झाले. भारतीय उद्योगधंद्यांचा हा नवा कैवारी "औरोंसे न्यारा" असल्याचे प्रत्यंतर ब्रिटिश सरकारला देखील येऊन चुकले. असा महत्त्वाचा हा कालखंड होय.

स. १९४०-५३ ही उत्तर पर्वांतली १३ वर्षे एकीकडे वाढत्या उत्कर्षाची-लावलेल्या झाडाची फळे चाखण्याची-तर दुसरीकडे नवे व्यवसाय सुरू करण्याची होती. विमानांचा कारखाना, जहाजे बांधण्याची गोदी, मोटरींचा कारखाना ह्या तीन नव्या योजना आखून, अडचणींना न जुमानता, कारखाने सुरू

* ले. गं. दे. खानोलकर प्र. वालचंद हिराचंद मेमोरिअल ट्रस्ट, कन्स्ट्रक्शन हाऊस, मुंबई १ BR पृ. ६१८ किं. रु. ३०.





करण्याचा विक्रम वालचंदशेटजींनी केला. याच काल-खंडांत त्यांची षष्ट्यब्दपूर्ति थाटाने झाली. त्यांची प्रकृति बिघडली आणि " महाप्रयाण" ही जवळ आले.

अशा प्रकारे ही चरित्राची रूपरेषा सांगता येते.

ग्रंथकाराला चरित्रनायकाचे प्रत्यक्ष दर्शन झालेले नसावे. त्यांच्या व्यापक उद्योगधंद्यांचे, अचाट परा-क्रमाचे आकलन होण्यासारखा त्याचा व्यवसायही नव्हता. किंबहुना अशा कारखानदारांपासून " दूरदूर" रहाण्याची त्याची वृत्ती असता हे चरित्रलेखन " आव्हान " म्हणूनच त्याने पत्करले. आणि ग्रंथाच्या विस्तारावरून पहाता, ग्रंथकाराने आपले काम कसोशीने आणि निष्ठेने पार पाडले असल्याचा पुरावा मिळतो. आपल्या विधानास जागोजाग आधार दिले आहेत— अधिकारी लेखकांचे, जबाबदार अधिकाऱ्यांचे, उतारे जेव्हा दिले, तेव्हा ते त्यांचे असल्याचे स्पष्टपणे नमूद केले.

नाविक व्यवसायाचा आरंभ, किनाऱ्यावरील वाह-तुकीचा हक्क, त्याबाबत ब्रिटिशांचा विरोध, भारत सरकारचा लुळेपणा, पुढे सागरी वाहतुकीबाबत झालेले झुंज म्हणजे भारतीय इतिहासातले एक मोठे पर्व आहे. स्वातंत्र्य संपादनाच्या चळवळीचा इतिहास लिहिण्याची सोय सरकारने केली आहे खरी. पण व्यापारी क्षेत्रात, उद्योगधंद्यात ब्रिटिशांशी टक्कर देऊन निधड्या छातीच्या वीरांनी आपला हक्क स्थापला, इतर अने-कांना नवे क्षेत्र मोकळे करून दिले, त्यांचा इतिहास कुणी लिहावा ? तो देखील स्वातंत्र्याचाच इतिहास होय. मात्र तो "राजकीय" चळवळीचा भाग नसून आर्थिक व्यवहाराचा, सर्वारंभी लागणाऱ्या अर्थसिद्धीचा, म्हणून अधिक महत्त्वाचा आहे. राजकीय चळवळीला उद्योगपतींनी साहाय्य केले-तितके साहाय्य-आर्थिक लढयाला इतरांकडून लाभले नसले तरी कित्येकदा राजकारणी पुढाऱ्यांनाही आर्थिक लढयात सामील व्हावे लागले. ' कोस्टल शिपिंग बिल ' म्हणजे ब्रिटिशांशी आम्ही दिलेल्या झुंजार वृत्तीच्या लढाईचा एक नमुना होय. त्यात भाग घेण्यासाठी लॉर्ड इंचकेप दिल्लीत तळ देऊन होते. असेंब्लीतल्या राष्ट्रीय वीरांनी ती लढाई गाजविली खरी. पण खुद्द वालचंदजींची कामगिरी हिंदुस्थानात किंवा इंग्लंडमध्ये केवढी मोलाची होती, हे प्रथमतः या चरित्रग्रंथात व्यक्त होत आहे. त्यांना या लढाईतले मुख्य सेनानी— एकाकी सेनानी असे म्हणता येईल. कित्येकदा या आमच्या सेनानीला स्वजनांकडून विरोध झाला. सहकारी म्हणू लागले होते— धंद्यात झगडा कशाला ? म्हणजे त्या वेळी ब्रिटिशांशी मिळते-जुळते घेतले असते तर सिंदिया कंपनीचा तात्पुरता फायदा झाला असता. परंतु भारतीय नौकानयन फारसे पुढारले नसते. त्याचा विकास झाला नसता. त्यात आमचे नवजवान शिरले नसते. भाडोत्री नाविकांवर आम्ही आपला व्यवसाय चालविला असता...... अनेक परकीयांना ह्या धंद्यापासून लाभ होत राहिला असता. आमची ह्या क्षेत्रात प्रगती झाली नसती. इतकी राष्ट्रीय हिताची दूरदृष्टी वालचंदजींची होती. धंदा करायचा म्हणजे राष्ट्रहित नजरेआड करून चालत नाही. कारण राष्ट्रामुळेच आपणास मानमान्यता आहे. ही जाणीव एरवी फार थोड्यांना असते. उदीम व्यवसायात पडले-ल्यांना तर क्वचितच असते. म्हणून वालचंदजींच्या ह्या वृत्तीचे विशेष कौतुक करावयाचे.

व्यापारी नौका-दलाबाबत सरकारी धोरण काय असावे हे ठरविण्यास मदत करणारांपैकी वालचंदजी मुख्य म्हटले पाहिजेत. आणि व्यापारी नौदलामुळे लढाऊ नौदलाकडे राष्ट्राचे, लोकांचे, जवानांचे लक्ष जाते- सागरी जीवनाचा कंटाळा न करता, त्यातही आपल्या विकासाला, कर्तबगारीला, क्षेत्र आहे, याची जाणीव होते; इत्यादी लाभ फार मोलाचे आहेत आणि ह्या गोष्टींची जाणीव वालचंदजीना होती तशी इतर कुणालाही नव्हती. म्हणून त्यांच्या दूरदृष्टीचे, राष्ट्रीय वृत्तीचे दर्शन ह्या एका कामगिरीवरून होते, तसे इतर गोष्टीवरून होत नाही.

चरित्रकाराने सर्व माहिती तपशीलवार सांगितली -तो इतिहास लिहून ठेवला, हेच एक थोर कृत्य होय. वालचंदजींची ह्या लढाईतली मर्दुमकी-त्या मर्दुमकीची मधुर फळे-सामान्य वाचकांना स्पष्ट सांगणे आवश्यक होते. चरित्रलेखनातला मुख्य हेतू अशाने वाचकांच्या गळी उतरतो.

* * * *

" जीवनसूत्र " सांगण्याच्या निमित्ताने चरित्र प्रारंभी वालचंदजींच्या झुंजार वृत्तीचा निर्देश आहे.

झुंजण्यात त्यांचा काळ गेला– अविरत ते झुंजत होते –असे सुचविले आहे.

तसे पाहिले तर प्रत्येक थोर पुरुष प्राप्त परिस्थितीशी झुंजतच असतो. त्याला स्वकीयांशीही– सहकार्यांशीही– झुंजावे लागते. कारण त्याचा वेगळेपणा– थोरपणा सिद्ध व्हायचा असतो. हिटलरचे आत्मचरित्र " माय स्ट्रगल " (= माझे झुंज) म्हणूनच प्रसिद्ध नाही काय ? परंतु झुंज कशासाठी ? कोणत्या साध्यासाठी ? आणि त्या झुंजात साधने, मार्ग कोणते ? यावर त्या त्या झुंजणाराचे मोल, त्याची थोरवी ठरत असते. महात्माजींनी ब्रिटिशसत्तेशी झुंज दिली; भारतीय स्वातंत्र्यासाठी झुंज दिली; झुंजताना त्यांनी हिंसेचा त्याग केला. ती वर्ज्य मानली; सत्याबद्दल आग्रह धरला- असत्याला थारा दिला नाही. याचा परिणाम असा झाला की जगभरची सहानुभूति त्यांना मिळाली. अद्वितीय थोर पुरुष– ख्रिस्ताचा नवा अवतार–म्हणून त्यांचा गौरव झाला.

समाजकंटक ठरलेले गुन्हेगारही आपल्या परीने झुंजत असतात. त्यांचे साध्य मर्यादित असते. साधने आणि मार्ग निंद्य असतात. म्हणून साध्य, साधने यांचा विचार आपण करतो– त्यांवर व्यक्तीचे थोरपण ठरवतो.

परंतु वालचंदजींच्या जीवनाचे सूत्र म्हणून 'झुंजा'चा उल्लेख मला पसंत नाही. स्वराष्ट्र-गौरव, स्वजन–कार्य, देशहित साधण्यासाठी ते झटले–आणि त्यांच्या काही कार्यांत अडचणी आल्या, विरोध झाले– तेव्हा झुंज अटळ ठरले विरोधामुळे अधिक चेतना, हा तर अनेकांचा जडाजडांचा, स्वभाव आहे. " ज्वलति–चलितेंधनोऽग्निः " हा तर घरघरचा अनुभव असल्याने विरोधामुळे वालचंदजींना आपल्या अंगीकृत कार्याबद्दल अधिक आत्मीयता वाटली किंवा ते पार पाडण्यासाठी त्यांना " चेव " आला तर ती स्वाभाविक प्रवृत्ति म्हटली पाहिजे. एवढ्यावरून " झुंज " हे त्यांचे जीवनसूत्र ठरत नाही. त्यांचा पोषाखही " झुंज " निदर्शक नव्हता.

अनेकांशी अनेक झुंजे वालचंदजींनी दिली, अगदी झुंजारपणे दिली-आणि विरोधकांना चांगली आठवण राहील अशी दिली – तरी झुंज हे त्यांचे जीवनसूत्र नव्हते. त्यांचे जीवनसूत्र अगदी निराळे होते– असे चरित्रग्रंथावरून दिसून येते. आमच्या स्वदेशी चळवळीच्या एका आविष्कारात " इंडिया कॅन डू इट् " (= आम्हांलाही ह्या (वस्तू) बनविता येतात) अशा निर्देशाची प्रदर्शने जागोजाग भरत असत. त्या सूत्राचे जनक शोभण्याइतका व्यापक अभिमान वालचंदजींना होता. साहेबाची प्रतिष्ठा भयंकर माजली होती– एतद्देशीयांनी फक्त साहेबाची चाकरी करावी अशी सार्वत्रिक भावना बळावली होती– त्या काळी वालचंद वावरले. त्यांना ही आत्मनिंदा– ही भलती साहेबी प्रतिष्ठा– सहन झाली नाही. साहेब झाला तरी तो मनुष्यच आहे. आपणासारखाच आहे. त्याला साधते ते आम्हांसही साधलेच पाहिजे–आम्ही काही कमी नाही– ह्या विचारांच्या पोटी उमजलेला अभिमान– भारतीय गौरव–हे वालचंदजींचे जीवन-सूत्र होते. आम्हां भारतीयांची अप्रत्यक्ष अवहेलना त्यांना बोचली. आमच्या अप्रतिष्ठेमुळे ते बेचैन झाले. आमच्या कर्तृत्वशून्यतेची त्याना चीड आली–परकीयांनी आमचा चालविलेला पद्धतशीर अधिक्षेप त्यांना असह्य वाटला. आणि ह्या परिस्थितीत बदल घडवून आणण्यासाठी वालचंदजी जीवनभर झटले. त्याना ह्या प्रयत्नात यश किती व्यापक प्रमाणात लाभले- याचे गमक सहजसुलभ आहे. वालचंदजींनी ज्या ज्या धंद्यांचा प्रारंभ करून दिला, त्या त्या सर्वांची कौतुकास्पद वाढ झाली. ते ते व्यवसाय चालविण्यास हवी ती कर्तबगार समर्थ मंडळी तयार झाली–होत आहेत.

कर्त्या पुरुषांचे ठिकाणी आत्मविश्वासाची पेरणी –ही वालचंदजींच्या व्यापक कामगिरीची छोटीशी बाजू झाली. साहेबांनाही विश्वास वाटू लागला की आपल्या ताब्यातल्या हिंदुस्थानात केवळ चाकरीवर पोट भरणारे सांगकामे नाहीत. कर्तबगार इंजिनियर, धडाडीचे नेते, दूरदृष्टीचे कारखानदार, ... अशी आपल्या तोडीची माणसे ह्या हिंदुस्थानात आहेत; साहेबाची ही खात्री पटविण्याची मोठी कामगिरी अनेकांच्या कर्तृत्वामुळे पार पडली खरी; पण त्या कामगिरीत एकट्या वालचंदजींचा वाटा जेवढा आहे तेवढ्या दुसऱ्या कुणाचा नाही. ही गोष्ट चरित्रग्रंथात अधिक स्पष्टपणे व्यक्त व्हावयास हवी होती.





अनुक्रमणिका

चरित्रग्रंथातली वैशिष्ट्ये सहज डोळ्यात भरतात. परकीयांना एकजात एकेरी संबोधिले आहे, मग ते अमेरिकन प्रेसि० रूझवेल्ट असोत, ब्रिटिश पंतप्रधान असोत किंवा दिल्लीतले व्हाइसराय असोत. मोठमोठ्या हुद्देदारांची ही गत; तेव्हा व्यापारी, कारखानदार किंवा इतर छोटेमोठे अधिकारी यांची काय मातब्बरी ! राष्ट्रीय वृत्तीचा आविष्कार ह्या स्वरूपाने– परकीयांचा उल्लेख एकेरी नांवाने केल्यामुळे साधावयाचा असेल तरीही हा प्रकार अनिष्ट आणि अशिष्ट होय. नेहमीच्या परिपाठातल्या नांवाचा निराळ्या प्रकारे उच्चार (लेखन) हें दुसरे नाम–वैशिष्ट्य म्हटले पाहिजे.

	जे. डी. गांधी	ऐवजी	**बांदी**
(मॉरिस मोटारजनक)	लॉर्ड नफील्ड	,,	**न्यू फील्ड**
	कंठीरव	,,	**कांतिरव**
	भावलपुर	,,	**भवाळपुर**

–या नाममालिकेत बिचाऱ्या शाल्वतीश्वराचे मात्र हाल झाले, त्याची दोन तीन रूपे एकाच पुस्तकात आढळतात. (सालिवाटीश्वरन)

एवढ्या मोठ्या ग्रंथांत–कारखानदारीच्या ह्या प्रचंड व्यापात काही 'चुका' आढळल्या तर– "गुणसंन्निपाते–निमज्जतीन्दोः किरणेष्विवाङ्कः" या न्यायाने त्या क्षम्य ठरतात. स्वातंत्र्यदिन आणि प्रजासत्ताक दिन यांचा घोटाळा (पृ. ५०३) चरित्रकाराचा का व्हावा कळत नाही. त्याचप्रमाणे "अस्मानी–सुल्तानी" (पृ. ४२४) चा अर्थ लक्षात न आल्यागत उपयोग झालेला आढळतो. "अस्मानी" म्हणजे अस्मानातून पडलेली (वास्तविक न पडलेली जलवृष्टि) आपत्ती; जिच्यावर मानवी अधिकार चालत नाही अशी. सुल्तानी म्हणजे राजाने, सुलतानाने, शासनामुळे आणलेली–आपत्ती उभय शब्दांचा अर्थ "दैवी" आपत्ती आणि "शासकीय" आपत्ती (एकदम कोसळल्या). पृ. ४६८ वर एक वाक्य आहे- त्याचा अर्थ मला तर कळला नाहीच. पण अनेकांनी त्यासंबंधी डोके खाजवून पाहिले. "भारतभूमीच्या गर्भातून बाहेर काढलेला पहिला अशुद्ध धातु मँगेनीज होय." "फाऊंड्री"चा अर्थ न समजल्यामुळे पृ. ४१ वर विधान आहे- "नेपियर फाउंडरी विकत घेऊन तेथे ओतकामाचा कारखाना सुरू केला" ...... वास्तविक "फाऊंड्री" म्हणजेच ओत-कामाचा कारखाना. अल्युमिनियमसाठी बाक्साइटचा तपास चालू होता, तेव्हा "अर्जा" गांवाचा उल्लेख आहे (पृ. ४७०) तो बहुधा "आजरे" गांवचा असावा. वालचंदजींच्या पोषाखाबाबत दोन भिन्न मते व्यक्त झालेली आढळतात. "त्यांचा पोषाख नखशिखान्त शुभ्र खादीचा असे" (पृ. ३२०) आणि "गिरणीच्या खादीचा स्वच्छ पांढरा रुमाल, लांब डगला, धोतर आणि बूट" (पृ. ५६७) या दोन्ही वर्णनांची सगंती कशी लावावी ? गिरणीच्या "खादी"चा रुमाल फार "जड" झाला असता असे वाटते.

एकाद्याचे चरित्र लिहिताना, नायकाबद्दल आदर किंवा कौतुक व्यक्त करावयाचे असले तरी त्या कौतुकाची अतिव्याप्ती होऊ नये अशी वाचकांची अपेक्षा असते. ह्या अतिव्याप्तीचे ह्या चरित्रग्रंथातले स्वरूप थोडेसे निराळे आहे. लक्ष्मण बळवंत फाटक हे वालचंदजींचे कंत्राटी धंद्यातले (ज्येष्ठ) भागीदार. "फाटक–वालचंद" या नांवात वडिलकी मान्य केलेली आहे. परंतु वालचंद चरित्रकाराने त्या फाटकांची एवढी अवहेलना का करावी हे कळत नाही. फाटकांवर "चिखलफेक" करून वालचंदांचा थोरपणा सिद्ध करण्याचा हा प्रकार खुद्द वालचंदजींना आवडला नसता शिवाय प्रत्यक्ष काही माहिती नसता केवळ तर्काने फाटकांच्या आंगचे "दोष" हेरणाऱ्याचे– ते ग्रंथाने वष्ट करणाराचे धारिष्ट अजब होय. मोठ्या चरित्रकाराची ही क्षुद्रवृत्ती अस्थानी आहे. अशिष्टपणाची आणि अन्यायी आहे. फाटकांचा परिचय, त्यांच्या नव्या धंद्याची प्रगती आणि खुद्द लक्ष्मणरावांची वृत्ती, यांच्या प्रत्यक्ष आधारावर म्हणता येते की चारित्रकारांना वालचंदजींच्या सहकाऱ्याची पारख मुळीच झाली नाही. त्यांच्या "कारकुनी पेशा"ची पत, संपत्ती व प्रतिष्ठा प्रारंभी त्याजजवळ नसल्याची, ह्यासाठीच त्यांनी वालचंदजींची जोड मिळविल्याचा, त्यांच्या मर्यादित बौद्धिक आवाक्याचा, निर्देश... ... (पृ. ४०–४१) सर्व अत्यंत अनुदार आणि कुत्सित वृत्तीचे द्योतक आहेत. वालचंदजींच्या चरित्रकाराचे हे मोठेच व्यंग होय.

टाटा कंपन्यांसंबंधी देखील थोडी अनुदारवृत्ती डोकावते. विशेषतः "टाटांना हिंदी माणसापेक्षा युरो-



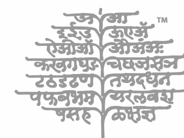


पियनांचे आकर्षण विशेष, ह्यांच्या वर भरवसाहि जास्त" (पृ. ९४) असे कारण देऊन टाटांच्या निर्णयाची उपपत्ती लावण्याचा प्रयत्न स्पृहणीय नव्हे. वालचंदांनी असे म्हटले नसावे. एका उद्योगपतीचे चरित्र लिहिताना इतर धंदेवाल्यांना कमी लेखण्याची मुळीच आवश्यकता नव्हती. विशेषतः चरित्रकार स्वानुभवाने लिहीत नसता, केवळ स्वतःच्या विचारशक्तीवर विसंबून किंवा पुराव्याची छाननी न करता इतरांची पारख अशी झटपट उरकणे रास्त नव्हे.

वालचंदजींचे "स्पष्ट मत" (पृ. ९५) सांगितले आहे. ते खरे असते तर वालचंदजींच्या धंद्याचा एवढा विकास असा झाला नसता. त्यांच्या हाताखाली काम करणारी जी छोटी मोठी शेकडो कर्तबगार मंडळी तयार झाली – ती झाली नसती – फार दिवस टिकली नसती. तेव्हा "नोकर हा केव्हांहि नोकरच राहिला पाहिजे" हे त्यांचे वचन असले तर ते वेगळ्या संदर्भात, वेगळ्या अर्थाने, तात्पुरत्या वादासाठी, त्यांनी म्हटले असावे. कारण नोकरांना 'धंद्यातले सहकारी' 'भागीदार' अशा वृत्तीने ते वागवीत. त्यांच्या योगक्षेमाची काळजी कुटुंबवत्सलाप्रमाणे ते घेत. याची उदाहरणे प्रस्तुत चरित्रग्रंथांतच अनेक आढळतात.

ह्या चरित्रग्रंथात चित्रे सुरेख आहेत. छापण्यातही वैशिष्ट्य आहे. प्रारंभीचे (आचरेकरांनी काढलेले रेखाचित्र, ब्रह्मी पोषाखातले वालचंद) त्यांचे मोडी–इंग्रजी अक्षर, कुटुंबातील मंडळी व्यवसायातल्या ठळक घटनांची छायाचित्रे सहकारी ... अशांची ओळख छान होते. पण चित्रांचा निर्देश चरित्रात कोठे नाही आणि बहुतेक चित्रांचा कालनिर्देश नाही ! !

अशा थोर उद्योग–पुरुषाचे हे जाडे चरित्र त्वरित प्रसार पावले पाहिजे–भारतीय भाषांत ही वालचंदजींची ओळख झाली पाहिजे परंतु किमतीमुळे ह्या प्रसारास अडचण येईल. कुणी सांगावे वालचंदजींचे चरित्र होतकरू जवानांना सांगण्यासाठी अनेक प्रयत्नही होतील. त्यांना आधार म्हणून या मोठ्या चरित्रग्रंथाचा छान उपयोग होईल.





सारसंकलन

एशियन्सकरिता आशिया

कम्युनिस्ट चीनविरुद्ध आशियातील कम्युनिस्टेतर राष्ट्रे उभी राहू शकतील का व केव्हा ? इंडोनेशियाने, मलेशियाविरुद्ध पुकारलेले युद्ध बंद करण्याचा ठराव नक्की केला ही गोष्ट योग्यच केली. हे पाऊल योग्य दिशेने टाकले गेले. सध्या अमेरिका चीनविरुद्ध एका आघाडीवर उभी आहे. कदाचित थायलंडमध्ये दुसरी आघाडी उघडण्याचाही प्रसंग अमेरिकेवर येईल. आशियामध्ये अनपेक्षित अशा अनेक राजकीय घडामोडी होत आहेत. परंतु या प्रदेशास स्थैर्य मिळण्याकरता एकाच गोष्टीची आवश्यकता आहे व ती म्हणजे चीनला तोंड देऊ शकेल अशा प्रकारची कम्युनिस्टेतर आशिआयी राष्ट्रांची एकजूट. अशा तऱ्हेची एकजूट घडवून आणण्याचा प्रयत्न आज अमेरिका, ब्रिटनकडून मिळणाऱ्या थोड्याबहुत मदतीच्या साहाय्याने करीत आहे. परंतु आशिआयी राष्ट्रांनी पुढाकार घेऊन तशी पावले टाकली नाहीत तर ती गोष्ट होणे कठीण आहे.

यात दोन अडचणी आहेत. एकतर ही आशिआयी राष्ट्रे कोणत्या बलवान राष्ट्राभोवती जमू शकतील हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. आज आग्नेय आशियाला अमेरिकन अण्वस्त्रांचे छत्र आहे. जपान, दक्षिण कोरिया, फोर्मोसा, फिलिपाइन्स, दक्षिण व्हिएटनाम, थायलंड, न्यूझीलंड व ऑस्ट्रेलिया ही राष्ट्रे प्रत्यक्षपणे अमेरिकेच्या अण्वस्त्रांच्या छत्राखाली आलेली आहेत. डीन रस्क यांच्या मनात आशियातील राष्ट्रांनी आपली एकजूट करून, चालू लष्करी सामग्रीने चीनशी सामना देण्याची तयारी करावी व अण्वस्त्रांच्या युद्धासाठी अमेरिकेवर अवलंबून रहावे असे आहे. परंतु वरील आठ राष्ट्रे चीनच्या शेजाऱ्यांच्या अर्धचंद्राकृतीचा अर्धाच भाग आहेत. यात भारताचा समावेश नाही. परंतु चीनशी सामना देणाऱ्या राष्ट्रात भारताचे स्थान महत्त्वाचे आहे. त्याचप्रमाणे इंडोनेशियाचे महत्त्वपण कमी नाही. ही दोन्ही राष्ट्रे सध्याही चीनशी झगडत आहेत.

परंतु आशियातील राजकारण कधीच लॉजिकल असत नाही. अमेरिकेने दक्षिण व्हिएटनामचा बचाव करून जर ते स्वतंत्र राष्ट्र अस्तित्वात ठेवले तर आशियायी राष्ट्रे त्याचे भोवती गोळा होतील. परंतु त्याचा अर्थ ती आपसातील भांडणे विसरतील असा नाही. आस्ट्रेलिया आणि इंडोनेशिया यांचा झगडा चालूच राहील. दक्षिण व्हिएटनाम व थायलंड यांचे संबंध तणातणीचे राहातील. जपान व दक्षिण कोरिया आपले भांडण विसरू शकणार नाहीत. त्यातही ही सर्व राष्ट्रे लष्करीदृष्टचा दुर्बल आहेत. सामाजिकदृष्टचा ती धर्मभेद व वंशभेदाने विभागित झाली आहेत. म्हणजे चीनचा प्रतिकार करण्याची जास्तीतजास्त जबाबदारी जपान व भारत या दोन देशावरच पडण्याची शक्यता आहे.

गेल्या महायुद्धानंतर लष्करीदृष्टचा जपान हतबल झाल्यामुळे आशियात ही परिस्थिती निर्माण झाली आहे. जपानला पुन्हा प्रबळ करण्याकडे अमेरिकेचा कल आहे. परंतु १९४७ च्या जपानी राज्यघटनेनुसार जपानला कोठल्याही तऱ्हेचे लष्करी वा लष्कराला उपयोगी पडणारे सामर्थ्य वाढवण्यास बंदी आहे. आणि हे कलम अमेरिकेनेच जपानवर लादलेले आहे. त्यातून पळवाट काढण्याकरता १९५४ साली जपानला स्वसंरक्षणार्थ लष्कर उभारण्यास परवानगी देण्यात आली. सध्या या लष्कराची संख्या फक्त पंचवीस हजार आहे. परंतु हे लष्करही कायदेशीर आहे की नाही हे अजून ठरावयाचे आहे. जपानी सैन्य जपानच्या बाहेर लढण्यास तर घटनेनुसार अशक्यच आहे.

भारताच्या बाबतीत मात्र अशा तऱ्हेचा कोठलाही अडथळा नाही. परंतु आशियाच्या बाहेरून सूचित केलेला संबंध जोडण्यास भारतीय पटकन तयार होत नाहीत. आर्थिक दृष्टचा भारत हे दुर्बल राष्ट्र असून हिमालयाच्या सीमेवर उभ्या असलेल्या चिनी सैन्याशी मुकाबला करण्यात भारतीय लष्कर किती टिकाव धरते हे सिद्ध व्हावयाचे आहे. त्यातच

पाकिस्तानशी भारताचे संबंध पार बिघडले आहेत. भारताला लष्करी मदत करणे म्हणजे पाकिस्तानला चीनच्या गोटात लोटणे होय. त्याचप्रमाणे लष्करीदृष्ट्या बलवान झालेल्या भारताला पाकिस्तानला धडा शिकविण्याची इच्छा होणार नाही याचीही खात्री नाही. त्यामुळे जपान व भारत यांच्या आधारावर उभी केलेली आशिआयी फळी एका बाजूला बंदिस्त जपान व दुसरे बाजूस डगडगणारा भारत यांचेवर उभ्या असलेल्या इमारतीसारखी होण्याची भीती आहे.

इंडोनेशियाबद्दलही आशा करण्यास सध्या जागा नाही. सुकार्नोंनी त्या देशाची पुरती धूळधाण केली आहे. आर्थिक परिस्थिती संपूर्ण घसरलेली आहे. जावा व इतर बेटे यांचेतील परस्परसंबंध सलोख्याचे नाहीत. सध्याची इंडोनेशियन राजवट चीनच्याविरुद्ध राष्ट्रांच्या गटात सामील होईल परंतु त्याला लष्करीदृष्ट्या फारसे महत्त्व नाही. म्हणूनच सध्याच्या परिस्थितीत मलेशियाशी चालू असलेला झगडा मिटवून मलेशियाला आपल्या उत्तरेकडील शत्रूकडे लक्ष देण्यास सवड देणे एवढे कार्य इंडोनेशियाने केले तरी पुरे आहे.

चीनशी सामना देण्यात दुसरा महत्त्वाचा प्रश्न म्हणजे अण्वस्त्रांचा होय. ब्रिटनने भारताला अण्वस्त्रे पुरवावी पण त्यावर दोघांचाही ताबा असावा अशी एक सूचना आहे. परंतु ती दोघांनाही मान्य होण्यासारखी नाही. पाकिस्तानला तर बिलकूलच मान्य होणे शक्य नाही. जपानी वैमानिकांनी अमेरिकन विमानवाहू जहाजावरील विमाने चालवून अण्वस्त्रे वापरावी अशीही सूचना आहे. परंतु अशा पद्धतीने कोणाचीही फसवणूक करणे सोपे नाही. आणि अमेरिकेजवळ असलेली अगणित अण्वस्त्रे अमेरिकेच्या आशियातील दोस्तांना संरक्षण देण्यास समर्थ होण्याकरता त्या त्या राष्ट्रात काहीतरी व्यवस्था करावयास पाहिजे हे निर्विवाद.

या सर्व भिन्न भिन्न प्रकारच्या देशांना एकत्र ठेवण्याकरता काय केले पाहिजे? बाहेरून दबाव आणून काहीही फायदा नाही याबद्दल अमेरिकेची खात्री पटली आहे. आशियातील जास्तीतजास्त बलवान असलेल्या दोन देशांची—भारत व जपान— सांगड घालणे हा एकच मार्ग शिल्लक राहतो. या युतीचा इतर राष्ट्रांवर काय परिणाम होईल याचाही विचार करावयास पाहिजे. सिलोन व ब्रह्मदेश दोघांचाही भारतावर विश्वास नाही व त्यामुळे टोकियो-दिल्ली संबंधाबद्दल त्यांना प्रेम वाटणार नाही. गेल्या महायुद्धातील जपानचे वर्तन आग्नेय आशियातील जनता विसरलेली नाही. परंतु आर्थिकदृष्ट्या जपान हा एकच देश स्थैर्य व सुबत्ता प्रस्थापित करू शकला आहे. मागस राष्ट्रांना जपान देत असलेली मदत जवळजवळ ब्रिटिश मदती एवढी आहे. परंतु आशिआयी राष्ट्रांना आपलेसे करावे असे वाटत असल्यास जपानला खूपच जास्त खर्च केला पाहिजे. एशियन डेव्हलपमेंट बँक व मेकाँग व्हॅली डेव्हलपमेंट योजना ही दोन्हीही योग्य दिशेने टाकलेली पावले आहेत. परंतु त्यामागील प्रेरकशक्ती अमेरिका आहे हे सहज लक्षात येते.

दक्षिण कोरियात आजही दोन अमेरिकन लष्करी डिव्हिजन्स आहेत. या गोष्टीने आशियायी लोकांचे डोळे उघडावयास पाहिजेत. अमेरिकन व ब्रिटिश लष्कराच्या पॅसिफिक व हिंदी महासागरातील आरमाराच्या पाठिंब्याखेरीज कोठलीही आशियायी राष्ट्रे चीनशी मुकाबला करू शकत नाहीत ही गोष्ट स्पष्ट आहे. त्याकरता अजूनही ब्रिटनला हिंदीमहासागरातील आपले तळ मजबूत ठेवावे लागत आहेत. यापुढेही जर आशियायी राष्ट्रांना आपली लष्करी एकजूट घडवून आणून ती टिकविता आली नाही तर अमेरिकेला फार मोठे लष्कर या भागात ठेवावे लागेल. लष्करी फळी उभारणे व ती सतत टिकवणे सोपे नाही. आशिआयी राष्ट्रांनीच एकजूटीने ती फळी उभी करावयाची ठरवल्यास अमेरिकेची जबाबदारी कमी होऊन अमेरिकेला आशियातून काढता पाय घेणे सोपे जाईल.

—दि इकॉनॉमिस्ट, लंडन, १३ ऑगस्ट १९६६.

मलेशिया व इंडोनेशिया समझोत्याचा परिणाम

'इंडोनेशिया व मलेशिया यांचेतील युद्ध बंद झाल्यामुळे ब्रिटनला मलेशियातून आपले सैन्य काढून घेणे सोपे जाईल,' असे ३ ऑगस्टला ब्रिटीश पार्लेमेंटमध्ये जाहीर करण्यात आले. 'मलेशियन सरकारचे

अनुमतीने हे सैन्य कसकसे काढून घ्यावयाचे हे नक्की करण्यात येईल. प्रत्यक्षात हे सैन्य तावडतोब काढून घेणे जरी कठीण असले तरी आता या गोष्टीला फार विलंब लागणार नाही.'

अतिपूर्वेकडे असलेल्या सैन्यापैकी व्ही बॉम्बर्सच्या तुकड्या, कॅन्बेरा व काही हवाई युद्धाच्या तुकड्या हलवण्यास लवकरच सुरवात होऊन अतिपूर्वेकडे ठेवलेले ब्रिटीश सैन्य लवकरात लवकर स्वगृही परत नेण्यात येईल. 'इतर नाविक हवाई भूदलांच्या तुकड्या पण हलविण्यात येणार असून अतिपूर्वेकडील ब्रिटिश सैन्य कमितकमी कसे ठेवता येईल याचा विचार करण्यात येईल.' अशा रीतीने ब्रिटनचे कमितकमी दहा हजार सैनिक अतिपूर्वेकडून परत जातील. परंतु त्याचा अर्थ ब्रिटनने मलेशियाला दिलेले संरक्षणाचे वचन मोडले जाईल असा मात्र नाही. हे सैनिक परत गेल्यानंतरही ब्रिटनचे थोडफार सैन्य अतिपूर्वेत शिल्लक राहील व ते आपली कामगिरी बजावण्याइतके बलवान् व दक्ष राहील. ज्या सैनिकांनी बराच काळ रजेशिवाय अतिपूर्वेत घालवला आहे त्यांना प्रथम परत पाठवले जाईल.'

याचा परिणाम थोडाफार का होईना पण ब्रिटनच्या आर्थिक परिस्थितीवर होईल. विशेषतः परकीय चलनाची बचत होईल हे नक्कीच.

—ब्रिटिश इन्फर्मेशन सर्विस १३.८.६६.

दक्षिण अरबस्तानचे स्वातंत्र्य

दक्षिण अरबस्तानला स्वातंत्र्य मिळवून देण्याच्या कार्यात संयुक्त राष्ट्र संघाशी संपूर्ण सहकार्य करण्याचे ब्रिटनने ठरविले आहे. जनरल असेम्ब्लीत १९६३ पासून ते नोव्हेंबर १९६५ पर्यंत अनेक ठराव पसार झाले. त्याचा सारांश असा की, 'एडनमधील आणीबाणीची परिस्थिती नाहीशी करून संयुक्त राष्ट्रसंघाच्या नेतृत्वाखाली व सार्वत्रिक मतदानाच्या हक्क देऊन या प्रदेशात निवडणुका घ्याव्यात.' या अटी ब्रिटनलाही मान्य असल्या तरी ब्रिटनने दक्षिण अरेबियन फेडरल सरकारला एडनच्या अंतर्गत संरक्षणाबद्दल दिलेल्या हमीतून ब्रिटन मोकळे होऊ शकत नाही. व दुसरे म्हणजे परराष्ट्रीय धोरण, संरक्षण वा मुलकी शासन या बाबतीत फेडरल सरकारला सल्लामसलत देण्यापलिकडे त्यांच्या घटनेत दुरुस्ती करण्यास ब्रिटन असमर्थ आहे.

याचा अर्थ ब्रिटनला संयुक्तराष्ट्र संघटनेशी सहकार्य करावयाचे नाही असा नसून ज्या गोष्टी प्रत्यक्ष अस्तित्वात आहेत त्यांची दखल घेऊनच ब्रिटनला पुढची पावले टाकली पाहिजेत. एडनमधील दहशती राजवटीचा नायनाट झाला आहे अशी खात्री पटली तर पुढच्या सर्व गोष्टी करण्यास ब्रिटन तयार आहे.

संयुक्त राष्ट्रसंघाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या शिष्टमंडळात खरोखरीच्या तटस्थ राष्ट्रांचा समावेश होणे आवश्यक आहे. या शिष्टमंडळाने दक्षिण अरबस्तानातील परिस्थिती समजावून घेऊन सूचना कराव्यात व त्या अमलात आणण्यास मदत करावी, अशी ब्रिटनची इच्छा आहे. परंतु दक्षिण अरबस्तानमधील ब्रिटनचा हा दृष्टिकोण सर्वत्र लागू करता येईल असे मात्र नाही.

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर एडनच्या ठाण्यावरून आपले सर्व लष्कर काढून घेण्याची ब्रिटनची इच्छा आहे. पर्शियन आखातात सध्या ब्रिटनने आपले लष्कर वाढवले असले तरी या दोन्ही गोष्टींचा एकमेकाशी कसलाही संबंध नाही. मध्य पूर्वेतील ब्रिटिश फौजा पूर्वीच्या मानाने पुष्कळच कमी होणार आहेत. ब्रिटनचा निर्णय व संयुक्त राष्ट्र संघाचा निर्णय या बाबतीत एकच आहे ही आनंदाची गोष्ट होय. परंतु याच सुमाराला येमेन राज्यातील नाकूब शहरावरील हवाई हल्ल्याचा ब्रिटनने तीव्र निषेध केला आहे. हा हल्ला मिग ३० या विमानांनी केला असून तो येमेनच्या दिशेने आला हे निश्चित. ब्रिटनने सिक्युरिटी कौन्सिलकडे तक्रार नोंदविली आहे. व संयुक्त राष्ट्र संघाच्या लष्कराने या टापूतील शांततेची हमी घ्यावी असे सुचविले आहे. झालेल्या प्रकाराची योग्य ती चौकशी व्हावी अशीही मागणी ब्रिटनने केली आहे.

संयुक्त राष्ट्र संघाचा, शांतता प्रस्थापनार्थ, ब्रिटन जास्तीत जास्त उपयोग करून घेत आहे असे दिसते.

—ब्रिटिश इन्फर्मेशन सर्व्हिस,
१६.८.६६.





हेच तिसरे महायुद्ध

आता माओ एकटा राहिला नसून त्याच्या जोडीला लिन-पाओ हापण नवा प्रेषित झाला आहे. कम्युनिस्ट चीनच्या मध्यवर्ती कमिटीने तशी जाहिरातही केली आहे. व त्यानंतर भरलेल्या प्रचंड लष्करी मेळाव्यात लष्करी गणवेषातील माओच्या मागोमाग लिन पाओच व्यासपीठावर दिसला, व माओने त्याची 'क्रान्तिकाळातील जवळचा मित्र' म्हणून जनतेला ओळख करून दिली. माओ हा, या युगातील सर्वात मोठा 'मार्क्सवादी व लेनिनवादी प्रेषित' होय असे मध्यवर्ती कमिटीने जाहीर केल्यास नवल नाही. गेल्या चार महिन्यात चीनमध्ये चाललेले साफसफाईचे सत्र लक्षात घेता मध्यवर्ती कमिटीचा हा निर्णय आश्चर्यकारक वाटण्याचे कारण नाही. जगातील सर्व हुकूमशहाच्या परंपरेला साजेल अशा तऱ्हेचेच आपल्या कारकीर्दीच्या शेवटच्या काळात आपले 'देवपद' निश्चित करण्याच्या धडपडीत माओ सध्या गुंतला आहे.

मार्शल लिन-पाओ याचा नंबर दुसरा लागेल अशी मात्र कोणालाही शंका आली नव्हती. अर्थात यावरून भविष्यात चीनचे परराष्ट्रीय धोरण काय असेल याचा अंदाज केल्यास तो चुकीचा ठरेल असे वाटत नाही. मध्यवर्ती कमिटीच्या अहवालात माओखेरीज फक्त एकाच व्यक्तीचा नावाने उल्लेख आहे. व तो म्हणजे लीन पाओचा होय. लष्करी मेळाव्याचे वेळीपण चीनी अध्यक्ष, पंतप्रधान व पक्षाचे सरचिटणीस या सर्वांना मागे टाकून माओच्या पाठोपाठ लिन पाओचेच दर्शन चिनी जनतेला मिळाले. मेळाव्यातील मुख्य भाषण लिन पाओ यांचेच झाले. माओ आजारी असो वा नसो त्याला सेवानिवृत्त व्हावयाचे असो वा नसो चीनचा संरक्षणमंत्री हाच माओचा उजवा हात बनला आहे हे नक्की. एक तर तो लष्कराचा प्रतिनिधी आहे. व दुसरे म्हणजे त्याने आपली सत्ता 'सांस्कृतिक क्रांतीच्या' वेळी माओच्या इच्छेप्रमाणे वापरली आहे. परंतु लिन पाओचा उत्कर्ष आणखीही कशाचेतरी द्योतक आहे व जगाच्या दृष्टीने ती महत्त्वाची पण वाईट गोष्ट आहे.

एक वर्षापूर्वी लिन पाओने 'लोकयुद्धा' वर एक लेख लिहिला. व त्यात कम्युनिस्ट चीनचे परराष्ट्रीय धोरण जगातील ग्रामीण विभागात गनिमी युद्ध सुरू करण्याचे व वाढविण्याचे रहावे असे प्रतिपादले. विशेषतः आशिया, आफ्रिका व लॅटिन अमेरिका या भूप्रदेशात अशी युद्धे सुरू करून अमेरिका व युरोपला घेरा घालावा. परंतु हे सबंध वर्ष चीनच्या दृष्टीने इंडोनेशिया, आफ्रिका व उत्तर कोरियात वाईट गेले. त्यामुळे चीनचे क्रांतिवादी धोरण थोडेफार बदलेल; निदान त्यातील जोम कमी होईल असे वाटत होते. पण तसे न होता मध्यवर्ती कमिटीने लिन पाओला त्याच्या जागतिक क्रान्तीच्या शास्त्रीय विश्लेषणाबद्दल शाबासकी देऊन माओचा वारसदार म्हणून निवडला आहे. याचा अर्थ सरळ आहे. जागतिक क्रान्तीच्या आपल्या ध्येयापासून माओ एक इंचही ढळलेला नाही व त्याकरता सर्व काही करण्याचे चीनने ठरविले आहे.

आशियाच्या राजकारणातील ही सर्वात महत्त्वाची घटना आहे. व या पार्श्वभूमीवरच अमेरिकेचे आशियातील धोरण तपासले पाहिजे. अमेरिकेने आशियात काय करावे हे वॉशिंग्टनमध्ये ठरवावयाचे असले तरी पेकिंगने अगोदरच सर्व ठरवून टाकले आहे. अमेरिकेचे अटलांटिक महासागरावर वर्चस्व प्रस्थापित होण्यापूर्वीच पॅसिफिक महासागरावरील तिची सत्ता अबाधित होती. अमेरिकेचे बहुतेक करून सर्व युरोपिअन राष्ट्रांशी मित्रत्वाचे संबंध होते. व त्या सर्वांचेच जर्मनी किंवा रशिया हे शत्रू होते. पॅसिफिकच्या दुसऱ्या किनाऱ्यावर मात्र नेहमीच शीतयुद्ध चालू होते. म्हणूनच युरोपला बाजूला ठेवून शंभर वर्षापूर्वी अमेरिकेने कॉमोएर पेरी याला जपानमध्ये पाठवले. त्याकरताच या शतकात चीनला विरोध केल्याखेरीज अमेरिकेला गत्यंतर नाही. आणि चीनला विरोध, अमेरिकेखेरीज कोणीही करू शकणार नाही हे सत्य आहे. सर्व आशियायी राष्ट्रे एकत्र आली तरी चीनशी सामना देण्यास त्यांना कमीत कमी दहा वर्षे लागतील. युरोपमध्ये मिळून जाणे म्हणजे इतर जगापासून अलग पडणे या गैरसमजाच्या ओझ्याखाली अजूनही ब्रिटन दडपले गेले आहे. हिंदुस्थानात स्वास्थ्य रहावे याकरता रशियाने ताश्कंदला केलेले प्रयत्न योग्य दिशेने झाले. परंतु चीनच्या जागतिक क्रांतीच्या विरोधकांची भूमिका अजूनही ते उघडपणे घेत नाहीत.





जागतिक क्रांतीची वाट जगाला नष्ट करील असे स्पष्टपणे ते बोलू शकत नाहीत. सरतेशेवटी कदाचित ते तसे बोलही लागतील.

पण १९६० च्या दशकात गनिमी कावा पद्धतीने लढल्या जाणाऱ्या यादवी युद्धांनी जगाला आग लावण्यास निघालेला माओ हा जगाचा सगळ्यात बिकट प्रश्न आहे. व सध्या तरी अमेरिकेखेरीज दुसरे कोणीही तो हाताळू शकेल असे दिसत नाही. आणि याबद्दल दुमत नाही. प्रश्न फक्त अमेरिकेने केव्हा, कोठे व किती सामर्थ्याचा उपयोग करावा एवढाच आहे. कारण चीनला वठणीवर आणण्यास बळाचा उपयोग करावा लागणार हे पण निर्विवाद आहे.

कदाचित चीनच्या महत्त्वाकांक्षेला रोखणे वाटते त्यापेक्षा अतिशय सोपेही जाईल. कारण चीन हा अतिशय दरिद्री देश आहे. इतकेच नव्हे तर तो समृद्ध होण्याची किंवा थोड्याफार प्रमाणात का होईना तेथील उद्योगधंद्यांना उर्जितावस्था येण्याची शक्यता नजिकच्या भविष्यात तरी दिसत नाही. आणि अशा परिस्थितीत क्रान्तीला उद्युक्त झालेल्या राष्ट्रांना चीन फारशी मदत करू शकणार नाही हेही उघड आहे. चीनचा मुख्य उद्देश आपल्या चतुःसीमा वाढवावयाचा नसून आपल्या आसपासच्या देशातून क्रांती घडवून आणावयाची असाच आहे. बंदुकीच्या गोळ्यांकरवी सत्कृत्य करण्याची त्याची इच्छा आहे. आणि दहा वर्षानंतर चीन सध्या आहे एवढाच दरिद्री राहिला तर नसारप्रमाणेच जागतिक क्रान्तीचे त्याचे स्वप्न विरून जाईल. परंतु असे होऊ शकेल म्हणून आता गाफिल राहण्यात अर्थ नाही. कारण प्रत्यक्षात जर उलटे घडले तर कठीण परिस्थिती निर्माण होईल. म्हणूनच चीन आपले क्रान्तीचे स्वप्न साकार करू शकत नाही किंवा लिन पाओ आपल्या विचाराप्रमाणे वागू शकत नाही अशी खात्री पटेपर्यंत अमेरिकेने किंवा चीनला थोपवू इच्छिणाऱ्या प्रत्येक राष्ट्राने कणखरपणाचेच धोरण ठेवणे योग्य होईल. आशियात सध्या अशा कणखर धोरणाचीच गरज आहे.

परंतु त्याकरता व्हिएटनाममध्ये चालू असलेल्या प्रकाराची गरज आहे काय? अध्यक्ष जॉन्सन यांच्या टीकाकारांना तसे वाटत नाही. परंतु मार्क्सवादी व सनातनी शांततावादी सोडले तर अलिकडे अलिकडे जॉन्सनच्या टीकाकारांतील वाफ निघून जात आहे असे वाटते. कारण चीनला जागेवर ठेवण्याचे जॉन्सनचे धोरण त्यांनाही पटले आहे. सध्या चालू असलेले व्हिएटनाममधील निर्घृण युद्ध त्यांना पसंत आहे असे मात्र नाही. परंतु अजून तरी या युद्धाला दुसरा पर्याय सुचत नाही. माओचे धोरण जसजसे जास्त स्पष्ट होत जात आहे तसतसा हा पर्याय सापडणेही दुरापास्त होत आहे.

अध्यक्ष जॉन्सनच्या व्हिएटनाममधील धोरणास मुख्य विरोध सिनेटर फुलब्राइट यांचा. पण त्यांना सुद्धा जॉन्सनने काँग्रेसला आधी विचारावयास पाहिजे होते एवढ्याच टीकेवर भागवावे लागले. परंतु १९४७ सालीच अध्यक्ष ट्रुमन यांनी तो पायंडा अनेक बाबतीत मोडला होता. जॉन्सनचा दुसरा महत्त्वाचा टीकाकार म्हणजे पत्रकार लिपसन. त्याला तर लिन पाओने चांगलेच पाडले आहे. कारण व्हिएटनाम-मधीय युद्धाचा इतर जगाशी संबंध काय या लिपसन-च्या प्रश्नास 'लोकयुद्ध' या आपल्या लेखात लिन पाओने उत्तर देऊन टाकले आहे. व त्यानंतर पेकिंगच्या मध्यवर्ती समितीने काढलेल्या पत्रकात तर 'व्हिएट-नाम' मध्ये चाललेले गनिमीकाव्याचे युद्ध जगातील इतर राष्ट्रांचे डोळे उघडण्यास समर्थ आहे' असे स्पष्ट म्हटले आहे. लिपसनचे दुसरे म्हणणे असे की अमेरिकेने आशियाच्या भूमीवर युद्ध लढू नये. फार तर सागरी वा हवाई युद्धात भाग घ्यावा. त्याचा अर्थ असा की बिमानवाहू जहाजावरून आशियायी भूमीवर हवाई युद्ध लढण्यास हरकत नाही. पण व्हिएटनाममधील अनुभव काय दर्शवित आहे? सध्या चालू असलेल्या तुंबळ हवाई युद्धाला व्हिएट-नामच्या भूमीवर असलेले तीन लक्ष अमेरिकन सैनिक सर्वतोपरी मदतच करीत आहेत. मग अमेरिकेला नुसतेच हवाई वा सागरी युद्ध लढावे लागल्यास काय होईल? ते प्रत्यक्षात शक्य तरी आहे का?

सध्याची वस्तुस्थिती अगदी स्पष्ट आहे. व्हिएट-नाममधील युद्ध म्हणजे एक चाचणीपरीक्षा आहे. या युद्धात चीनचा विजय होणे म्हणजे माओच्या नवीन पद्धतीच्या युद्धाचाच विजय होय. हे युद्ध मुख्यत्त्वेकरून भूमियुद्ध आहे. त्यात फारच थोडे





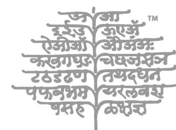
परंतु अत्यंत चिकाटी असलेले सैनिक गोवले जातात. दिवसानुदिवस नव्हे वर्षानुवर्षे चित्तथरारक दहशतवादाचा अवलंब करून प्रतिपक्षाला जेरीस आणणे एवढे या सैनिकांचे काम. अशा तऱ्हेचे युद्ध समाजहिताला घातक असून त्याचा नायनाट करावयाचा असेल तर भूयुद्ध केल्याखेरीज गत्यंतर नाही. इतर राष्ट्रामध्ये अशा तऱ्हेचे युद्ध लढण्याची अमेरिकेची तयारी असणार नाही. कारण हे योग्य ठिकाणी वा योग्य मार्गाने लढले जाणारे युद्ध नाही. स्वसंरक्षणार्थ लढावी लागणारी युद्धे तशी असू शकत नाहीत. आणि अशा तऱ्हेच्या युद्धाचा व्हिएटनाममध्ये निकाल लागला तर पुन्हा जगात ते कधीही लढावे लागणार नाही हे निश्चित. दक्षिण व्हिएटनाममधील असंतुष्ट अल्पसंख्यांकाना या युद्धात धडा मिळाल्यास जगातील इतर राष्ट्रातील तशा तऱ्हेच्या अल्पसंख्यांकांना धडा मिळेल. व लिन पाओचे तत्त्वज्ञान ढासळून पडेल.

परंतु व्हिएटनाममध्ये जर माओचे तंत्र विजयी पावले तर मात्र लिन पाओच्या अधिकारारूढ होण्यास नवा अर्थ येतो. म्हणूनच ज्यांना व्हिएटनाममधील युद्ध आवडत नाही परंतु माओचे गनिमी, यादवी युद्ध जगाच्या दृष्टीने धोकेबाज आहे असे वाटते. त्यांचे कर्तव्य काय आहे हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. हे युद्ध कोठतरी थांबलेच पाहिजे पण कोठे ? थायलंड ? अमेरिकेचा पराभव झाल्यास पराजित अमेरिकेची मदत थायलंड मागेल का ? ब्रह्मदेश ? सध्यातरी ब्रह्मदेश आखाड्यात नाही. मग भारत ? पण भारतासारख्या भुसभुशीत व सहज मोडणाऱ्या राष्ट्राला मदत करता येईल का ? पश्चिम बंगाल, केरळ वा अन्यत्र जर गनिमी काव्याचे यादवी युद्ध सुरू झाले तर ते थांबविता येईल का ?

व्हिएटनाममधील युद्धाची परिणती तिसऱ्या महायुद्धात होईल असे अनेकांना वाटते. एका दृष्टीने पाहता व्हिएटनाममधील युद्ध हेच तिसरे महायुद्ध आहे. माओ-त्से-तुंग व लिन पाओ यांनी आपल्या युद्धप्रकाराची चाचणी व्हिएटनाममध्ये घेण्याचे ठरविले. व्हिएटनाममध्ये जर विजय मिळाला तर कम्युनिस्ट आपले युद्ध थायलंड, भारत व इतर आशियायी राष्ट्रात पसरवणार नाहीत असे वाटण्यास थोडी जरी जागा असती तर व्हिएटनाममधील युद्ध कोणत्याही अटीवर तहकूब करण्यास हरकत नव्हती. परंतु आज अमेरिकेला युद्ध चालू ठेवण्याखेरीज दुसरा कोणताही पर्याय नाही. माओने लिन पाओला आपला वारस केला नसता व रशियन्स आग्नेय आशियात आपले वर्चस्व प्रस्थापित करून चीनला काबूत आणू शकले असते तर कदाचित् अमेरिकेला युद्धातून बाहेर पडणे शक्य झाले असते. आग्नेय आशियात पूर्व व पश्चिम जर्मनीत ज्याप्रमाणे लक्ष्मण-रेषा, रशिया व पाश्चिमात्य राष्ट्रे घालू शकली तशा तऱ्हेची रेषा मेकाँग, कम्युनिस्ट इंडोचायना व कम्युनिस्टेतर थायलंड यांच्या सीमेवर घालून चीनी आक्रमणाचा बंदोबस्त करावयाची रशियाची तयारी सध्या तरी दिसत नाही. असे काही करता आले तर दक्षिण व्हिएटनामखेरीज ते सर्वांच्याच हिताचे होईल. तिथे मात्र कॅथॅलिक्स व बुद्धिस्ट या दोघानांही कम्युनिस्ट राजवट नको आहे. अशा तऱ्हेचा तह जरी तऱ्हेवाइक वाटला तरी शांततेकरता तो करणे जरूर वाटेल. परंतु सर्वच्या सर्वच आग्नेय आशिया कम्युनिस्टांच्या वर्चस्वाखाली गेला तरी हरकत नाही. शांतता प्रस्थापित झालीच पाहिजे असे अमेरिकेला सांगणे वेडेपणाचे होईल. अध्यक्ष जॉन्सन यांचे पुढे आज फार मोठा प्रश्न आहे व तोच प्रश्न अनेक कम्युनिस्टेतर लोकांपुढे आहे. अमेरिका आज जबाबदारीने वागत आहे. आशियातील कम्युनिस्टेतर राष्ट्रांचे रक्षण करण्याचा व्हिएटनाममधील युद्ध जिंकण्याखेरीज दुसरा काही मार्ग आहे काय ?

—दि इकॉनॉमिस्ट, २० ऑगस्ट १९६६.

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१) धर्मकोश- व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश- संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	५३·००
(४) मीमांसादर्शन		३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ६		२३०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५·००
(९) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६·००
(१०) नवमानवतावाद		२·५०
(११) मानवाचा आदर्श		३·००
(१२) चार्वाक- इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३.००
(१३) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००